No. 31.

ThH
1803

2 Pistol 1m
2 h 42

Geschichte der Dogmen

oder

Darstellung der Glaubenslehren des Christenthums

von

seiner Stiftung bis auf die neuern Zeiten,

insbesondere

für Studierende der Theologie

und zur Vorbereitung auf ihre Prüfung.

Von

F. A. Ruperti,

Evangel. Prediger zu Henschleben und Vehra.

KIRCHENBIBLIOTHEK DER STADT AUGSBURG

Berlin 1831.

Verlag von Friedrich August Herbig.

2. 42

Seiner Excellenz

dem

Königlich Preußischen wirklichen geheimen Staatsminister,

des Königlichen Haus- und Familien-Ordens vom schwarzen Adler so wie mehrerer hohen Orden Ritter,

Herrn

Freiherrn Stein von Altenstein,

dem

hohen Gönner und humanen Beförderer aller wissenschaftlichen Bestrebungen

ehrfurchtsvoll gewidmet

vom Verfasser.

Vorrede.

Wenn auch der Verfasser dieses Versuchs einer Dogmengeschichte durchaus nicht in dem Wahne befangen ist, als ob durch dieselbe der Wissenschaft ein neues Licht aufgesteckt werden solle, so glaubt er doch, daß seine Hauptabsicht bei Ausarbeitung derselben, eine kurze aber dennoch möglichst vollständige Uebersicht davon zu geben, nicht ganz verfehlt seyn werde. Die allgemein bekannten vortrefflichen Handbücher von Münscher und Augusti sind nur zum Behuf eines Leitfadens bei ihren Vorlesungen über diese Wissenschaft geschrieben, die ausführlicheren Werke aber von Münter, Lange, Wundemann und Münscher umfassen nur die ersten Zeiträume der Geschichte der Dogmen; Letzterer würde freilich, wenn es dem gelehrten Herrn Verfasser vergönnt gewesen wäre, sie in demselben Umfange und mit derselben Genauigkeit, wie die erschienenen 4 Theile, welche nur die fünf ersten Jahrhunderte umfassen, bis auf seine Zeit zu vollenden, ein Werk geliefert haben, das für den Universitätsgelehrten unschätzbar und in seiner Art klassisch, aber auch durch einen sehr hohen Preis für den Unbemittelten unerschwinglich gewesen seyn würde. Ueberdem möchte auch, bei dem so großen Umfange des theologischen Wissens, der für die meisten Akademiker genau abgemessene Zeitraum eines Trienniums zum Studio eines so voluminösen Werks nicht zugereicht haben. —

Der Verfasser der gegenwärtigen Schrift würde einen thörichten Dünkel und eine lächerliche Eigenliebe verrathen, wenn er sich nur den entferntesten Gedanken in den Sinn kommen ließe, die vorerwähnten großen Vorbilder nur im mindesten erreicht zu haben; seine Absicht war, weder etwas Neues noch etwas Besseres, sondern nur ein Ganzes zu liefern, welches eine bequeme Uebersicht des in größern Werken weitläuftig Vorgetragenen und zum Theil anders Geordneten zum richtigen Verständniß dieses Zweiges der theologischen Wissenschaft gewähren könnte. Durch diese Schrift hofft daher derselbe den wohlgemeinten Zweck zu erreichen, den die Theologie studierenden Jünglingen eine bei der Vorbereitung zu ihren Prüfungen dienende, zweckmäßige Anleitung zu geben, sich mit dieser, den meisten anfänglich sehr unfruchtbar und trocken vorkommenden Geschichte immer mehr zu befreunden, und er wünscht, daß man in derselben nichts Wesentliches vermissen werde. Daß sie, als eine solche für brauchbar befunden, von den jungen Studirenden fleißig benutzt, ihnen viel Segen bringen, auch ihre Wißbegierde zur desto eifrigern Benutzung der darin angeführten größern Werke wecken und anfeuern möge, dies ist der eben so herzliche als aufrichtige und uneigennützige Wunsch des

Verfassers.

Inhalt der Dogmengeschichte.

Einleitung.

Seite

§. 1. Begriff der Dogmengeschichte 1
§. 2. Eigenschaften der Dogmengeschichte 2
§. 3. Ueber den Werth und Nutzen der Dogmengeschichte 4
§. 4. 5. Ueber die Bearbeitung der Dogmengeschichte . 5
§. 6. Von der Behandlungsart der Dogmengeschichte . . 12

Prolegomena.

§. 1. 2. Begriff der Religion 13
§. 3. 4. 5. Das Christenthum als vollständigste und letzte Offenbarung 18
§. 6. 7. 8. 9. Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums in den ersten Jahrhunderten . 28
§. 10. Vertheidigung des Christenthums im 17ten und 18ten Jahrhunderte 41
§. 11. 12. 13. Ueber Offenbarung und Vertheidigung derselben aus Vernunft in den neuern Zeiten . . . 53
§. 14. 15. 16. 17. 18. Vorstellungen von dem Ursprunge des Alten und Neuen Testaments, oder von der Inspiration 59
§. 19. 20. 21. 22. 23. Von dem Ansehn und Gebrauch der Bibel unter den Christen 67
§. 24. Lehre von der Tradition 72

Christliche Dogmatik.

Erster Abtheilung erstes Kapitel.

§. 1. 2. 3. Lehre von Gottes Daseyn und Eigenschaften 75
§. 4. Gründe für die Einheit Gottes gegen den Dualismus der Gnostiker und Manichäer 89
§. 5. Tritheismus 93
§. 6. 7. Vom Namen Gottes 94
§. 8. Von den Eigenschaften Gottes überhaupt . . . 98
§. 9. Ueber die unkörperliche, geistige Natur Gottes. . 99
§. 10. Ueber die Unermeßlichkeit und Allgegenwart Gottes 101
§. 11. Von der Ewigkeit Gottes 103

Seite

§. 12. Allwissenheit Gottes 104
§. 13. Von der Gerechtigkeit Gottes 105
§. 14. Lehre von der göttlichen Allmacht 111

Erster Abtheilung zweites Kapitel.

§. 1. Lehre von der Dreieinigkeit 112
§. 2. 3. Lehre von dem λόγος in der Nicänischen Periode 115
§. 4. Lehrbegriff des Arius 124
§. 5. Lehre der verschiedenen Arianischen Partheien. Lehrbegriff der Semiarianer 126
§. 6. Geschichte der reinen oder strengen Arianer . . . 127
§. 7. Von den Acacianern 129
§. 8. Vom Marcellus und Photinus 129
§. 9. Lehre der Katholischen vom Sohne Gottes nach der Nicänischen Glaubensformel 131
§. 10. Geschichte des Dogmas vom heiligen Geiste . . 133
§. 11. Ueber das gesammte Verhältniß der drei Personen in der Gottheit 140
§. 12. Scholastisches Zeitalter 144
§. 13. Von den Zeiten der Reformation 146
§. 14. Geschichte der Antitrinitarier 147
§. 15. Neuere Geschichte 152

Zweite Abtheilung.

§. 1. Von der Schöpfung der Welt 153
§. 2. Schöpfung der Welt durch den λόγος 154
§. 3. Schöpfung in der Zeit und aus Nichts 155
§. 4. Absichten Gottes bei der Weltschöpfung 158
§. 5. Ueber die Schöpfungsgeschichte nach der Erzählung Mosis 160

Dritte Abtheilung.

Von den Engeln und Dämonen.

§. 1. Von der Schöpfung der Engel 162
§. 2. Von der physischen und moralischen Natur d. Engel 164
§. 3. Ordnungen und Klassen der Engel 165
§. 4. Von den Verrichtungen und Geschäften der Engel 166
§. 5. Von der Anrufung und Anbetung der Engel . . 166
§. 6. Von Denen, die das Daseyn der Engel geleugnet haben 167
§. 7. Lehre von den Dämonen 168
§. 8. Fall der bösen Engel 169
§. 9. Von der Macht und Wirksamkeit der Dämonen . 170

Vierte Abtheilung.

§. 1. Von der göttlichen Vorsehung 171
§. 2. Beschaffenheit der göttlichen Vorsehung 173

Seite

§. 3. Das Verhältniß der göttlichen Regierung zur menschlichen Freiheit 174
§. 4. Theodicee, oder Rechtfertigung der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit Gottes bei den Uebeln in der Welt 175
§. 5. Geschichte der neuern Zeiten 178

Fünfte Abtheilung.

Die Geschichte vom Menschen.

§. 1. Quellen 180
§. 2. Von den Theilen des Menschen 181
§. 3. Vom Ursprunge und der Natur der Seele . . . 182
§. 4. 5. Von dem Ebenbilde Gottes 184

Sechste Abtheilung.

§. 1. Von der Sünde der ersten Menschen und den Folgen derselben 189
§. 2. 3. 4. Geschichte der Erbsünde des Menschen . . 191
§. 5. Semipelagianer 195
§. 6. Meinung von der Erbsünde in der griechischen Kirche 196
§. 7. Meinung von der Erbsünde bei den Scholastikern 196
§. 8. Vorstellung von dieser Lehre in den symbolischen Büchern 198
§. 9. 10. Neuere Geschichte 199

Siebente Abtheilung.

Von Christo, seiner Person und seinem Leben.

§. 1. Ueber Jesu Geburt und Körper 201
§. 2. 3. Ueber die Vereinigung der beiden Naturen in Christo 202
§. 4. 5. Eutychianische Streitigkeiten 204
§. 6. Monotheletischer Streit 206
§. 7. Adoptianer 207
§. 8. Neuere Geschichte 207

Achte Abtheilung.

§. 1. Von Jesu Leben und Schicksalen in dogmatischer Rücksicht 209
§. 2. Lehre über den Tod Jesu 211
§. 3. Stand der Erhöhung 212
§. 4. Auferstehung und Himmelfahrt Jesu 215

Neunte Abtheilung.

§. 1. Von der Erlösung durch Jesum 216
§. 2. Geschichte dieser Lehre unter den Scholastikern . . 220
§. 3. Geschichte dieser Lehre von den Zeiten der Reformation an 221

Seite

§. 4. Neuere Geschichte in der Lutherischen Kirche . . 223

Zehnte Abtheilung.

§. 1. 2. Von der Rechtfertigung oder der Vergebung der Sünde und deren Bedingungen, dem Glauben, der Buße und guten Werken 226
§. 3. 4. Scholastisches Zeitalter 229
§. 5. 6. 7. Geschichte dieser Lehre außer der Lutherischen Kirche 231

Eilfte Abtheilung.

§. 1. 2. Von den Gnadenwirkungen, dem freien Willen und der göttlichen Vorherbestimmung 236
§. 3. Geschichte dieser Lehre von den Zeiten der Reformation an 240
§. 4. 5. 6. Geschichte dieser Lehre unter den Reformirten 241

Zwölfte Abtheilung.

Von den christlichen Hülfsmitteln zur Besserung, dem Worte Gottes und den Sacramenten.

Erster Abschnitt.

§. 1. Vom Worte Gottes 246
§. 2. 3. Von der Kraft des göttlichen Wortes 248

Zweiter Abschnitt.

§. 1. 2. Von den Sacramenten 250

Dritter Abschnitt.

§. 1. 2. 3. 4. 5. Geschichte der Taufe 255

Vierter Abschnitt.

§. 1. 2. Vom heiligen Abendmahl 261
§. 3. Geschichte dieser Lehre von den Zeiten der Reformation an 270

Dreizehnte Abtheilung.

Geschichte der Lehre von den letzten Dingen.

§. 1. Von dem Tode 276
§. 2. Von dem Zustande und Aufenthalte der abgeschiedenen Seelen bis zur Auferstehung 276
§. 3. Vom Purgatorio 280
§. 4. Geschichte der Auferstehungslehre 281
§. 5. Geschichte des Chiliasmus 284
§. 6. Geschichte der Lehre vom Weltgericht 285
§. 7. Von den künftigen Belohnungen und Strafen . . 286

Vierzehnte Abtheilung,

Lehre von der Kirche. 289

Einleitung.

§. 1.

Begriff der Dogmengeschichte.

Die Glaubenslehre der christlichen Kirche ist seit der Gründung derselben den mannigfaltigsten Schicksalen und Veränderungen unterworfen gewesen, ehe sie den Umfang und die Form erhalten hat, worin wir sie jetzt in den theologischen Systemen dargestellt finden. Es ist also das Geschäft der christlichen Dogmengeschichte, eine Beschreibung aller der Vorstellungen zu liefern, die sich die Religionslehrer der christlichen Kirche von den Glaubenslehren machten, wie sie dieselben vorgetragen, erklärt, bewiesen und gegen Einwürfe vertheidigt haben, was für Veränderungen in der Vorstellungs- und Behandlungsart dieser Glaubenslehren durch alle Zeitalter der christlichen Kirche vorgegangen, wie die ältesten Lehrer diese Lehren entwickelt, näher bestimmt und befestigt oder verdrängt, und wie neue herrschend geworden sind, was für Veranlassungen und Ursachen diese Veränderungen bewirkt haben, und wie und wodurch successive der kirchliche Lehrbegriff die gegenwärtige Gestalt und Ausbildung erhalten hat *).

Sie ist also eine geschichtliche Darstellung der Veränderungen, welche die Glaubenslehren oder die theoreti-

*) Siehe Münscher's Handbuch der christlichen Dogmengeschichte, 1. Th., zweiter Abschnitt. Seite 12 — 34. 3te Aufl. Marburg bei Krieger 1817.

schen Lehren des Christenthums, von seiner Stiftung an bis auf die gegenwärtigen Zeiten, erfahren haben, wodurch der Begriff, Umfang und Zweck dieser Wissenschaft hinlänglich bezeichnet wird. Sie ist zwar genau mit der Geschichte der Dogmatik verbunden, aber doch auch wieder wesentlich von ihr verschieden; denn die Geschichte der Dogmatik beschreibt mehr die Form und Methode, nach welcher das christliche Zeitalter hindurch die Glaubenslehren nach ihrem ganzen Umfange im System vorgetragen, und die Veränderungen, welche in der Darstellung, Anordnung und Verbindung, in welcher man die einzelnen Dogmen betrachtet und im System mit einander verknüpft, vorgegangen sind.

§. 2.

Eigenschaften der Dogmengeschichte.

Wahrheit und Gewißheit in den erzählten Thatsachen, zweckmäßige Auswahl des Wichtigen und Merkwürdigen und pragmatische Behandlung sind nothwendige Erfordernisse der Dogmengeschichte, wenn sie lehrreich und brauchbar seyn soll. Aber auf Wahrheit und Zuverlässigkeit kann sie nur dann Anspruch machen, wenn sie Meinungen und Vorstellungen gewisser Zeiten und Personen nach zuverlässigen Quellen richtig auffaßt und unverändert darstellt, und ihr also keine Ideen und Vorstellungen beilegt, die sich nicht mit Deutlichkeit aus den Schriften der Kirchenlehrer erweisen lassen. Zweckmäßige Auswahl des Wichtigen und Merkwürdigen in den Lehrmeinungen wird erfordert, weil es eine Menge von Vorstellungen und Meinungen giebt, deren Aufzählung eben so unnütz als ermüdend seyn würde. Wichtig kann nun ein Dogma in doppelter Rücksicht seyn, in historischer und dogmatischer. Historische Wichtigkeit hat ein Dogma, wenn es in irgend einer Periode, auf längere oder kürzere Zeit, herrschende Lehre der Kirche war, bedeutende Streitigkeiten veranlaßte, und ausgebreitete Fol-

gen in der christlichen Glaubenslehre hatte. Von dogmatischer Wichtigkeit sind diejenigen Dogmen, welche wegen ihres innern Gehaltes und wegen ihres Zusammenhanges mit der ganzen christlichen Religionslehre auch für uns Interesse haben. Es lassen sich daher drei Klassen von wichtigen Dogmen machen. In die erste würden diejenigen gehören, welche sowohl historische als dogmatische Wichtigkeit haben, das ist, welche lange Zeit herrschende Lehre in der Kirche gewesen sind, und noch jetzt sehr viel dogmatisches Interesse haben, als: die Lehre von der Trinität und den Naturen in Christo, von der Gnade, dem freien Willen, der Prädestination, der Erlösung, Taufe, Abendmahl und künftigen Gerichte. In die andere Klasse diejenigen, welche blos dogmatisch sind, z. B. die Lehre von Gott, seinen Eigenschaften, der Vorsehung; und in die dritte diejenigen, welche blos historisch sind, als: die Lehre vom Chiliasmus. Die wichtigsten für uns sind unstreitig diejenigen, welche zugleich historische und dogmatische Wichtigkeit haben; doch dürfen auch diejenigen, welche blos von historischer Wichtigkeit sind, weil sie auf einige, obgleich kurze Zeit herrschende Lehre der Kirche, oder doch von großem Einflusse auf dieselbe waren, nicht von der Dogmengeschichte ausgeschlossen werden, obgleich hier vorzüglich die erste Klasse von wichtigen Dogmen berücksichtigt werden soll. Die dritte Eigenschaft der Dogmengeschichte besteht in pragmatischer Behandlung, d. h. in einer solchen Darstellung der Dogmen und ihrer Veränderungen, daß man einsieht, wie und durch was für Veranlassungen, Ursachen, Umstände und Mittel gewisse Dogmen gerade diese und keine andere Gestalt erhalten und allgemeines Ansehn erlangt haben, und welche Wirkungen dadurch hervorgegangen sind *).

---

*) Siehe Dr. Ziegler's Ideen über den Begriff und die Behandlungsart der Dogmengeschichte. In dem neuen theologischen

§. 3.

Ueber den Werth und Nutzen der Dogmengeschichte.

Da die Dogmengeschichte einen Theil der Geschichte der Cultur des menschlichen Geistes in einer der wichtigsten Angelegenheiten desselben, der Religions-Theorie, ausmacht, so muß sie jedem denkenden Menschen, besonders jedem Gelehrten wichtig seyn, den die Bestrebungen des menschlichen Geistes nach Erforschung der Wahrheit, und die Fortschritte, die er dabei gemacht hat, interessiren. Besonders wichtig aber ist sie für den Theologen,

1) zur genauen und gründlichen Kenntniß des kirchlichen und systematischen Lehrbegriffs, der ohne die Kenntniß der Dogmengeschichte weder gehörig verstanden, noch richtig beurtheilt werden kann, weil zu beiden die Kenntniß von Ursachen und Veranlassungen unentbehrlich ist, wodurch theils einzelne Glaubenslehren ihre nähere Bestimmung und ihr besonderes Gewicht erhalten haben, theils der ganze Lehrbegriff bald mehr, bald weniger erweitert und in seinen Theilen so oder anders verbunden worden ist;

2) zur richtigen Würdigung mancher Lehrsätze, welche Jahrhunderte hindurch für göttliche Wahrheiten gehalten und gegen Andersdenkende mit verdammendem Eifer als Grundlehren, von deren Annahme die Seligkeit der Menschen abhinge, betrachtet wurden, die jedoch im Grunde nur die Wirkung zufälliger Umstände waren, wie die Dogmengeschichte zeigt, die es überhaupt sehr klar macht, daß nichts zufälliger war, als die Bestimmung dessen, was die Orthodoxen und Heterodoxen erklärten;

3) zur Verwahrung vor dem schädlichen Partheigeiste

Journal, herausgegeben von Gabler. Jahrgang 1798. 2. Band. Seite 325 — 358. Münscher's Handbuch, 1. Band, §. 2. S. 7, Schröckh's christl. Kirchengeschichte, I. S. 268. 269.

und der damit verbundenen Intoleranz gegen Andersdenkende; denn die Dogmengeschichte zeigt, wie nachtheilig der aus vermeintem ausschließlichen Besitz der Wahrheit entstandene Eifer für die Behauptung gewisser Lehrmeinungen der richtigen Erkenntniß der Wahrheit geworden ist, und wie bald das wieder als Irrthum verworfen wurde, was man eine Zeit lang als ausgemachte Wahrheit angenommen hatte; wie nahe oft ketzerische und orthodoxe Lehrsätze an einander grenzten, wie viel Gutes und Nützliches auch von den verrufensten Ketzern bewirkt worden ist, und wie das Christenthum, selbst unter den verschiedensten Formen, Tugend und Glückseligkeit verbreiten kann;

4) endlich ist sie ein sehr wirksames Mittel, den getrosten Muth des Religions-Lehrers bei Angriffen zu erhalten, die auf die Religion gemacht werden, und die ihre gänzliche Unterdrückung befürchten lassen; denn die Geschichte lehrt, daß sie oft den gefährlichsten Angriffen und Revolutionen ausgesetzt war, die ihren gänzlichen Umsturz drohten, und sich dennoch erhalten hat *).

§. 4.

Ueber die Bearbeitung der Dogmengeschichte.

Die sorgfältige Bearbeitung der Dogmengeschichte als einer besondern Wissenschaft ist das Werk der neuesten Zeiten. Es hat zwar, besonders seit der Zeit der Reformation, nicht an genaueren Untersuchungen gefehlt, welche man über die Schicksale, die einzelne Dogmen erfahren haben, angestellt

---

*) I. A. Ernesti prolusio de Theologiae historica et dogmaticae conjungenda necessitate. Lips. 1749, in 4., und in opusculis theologicis, ed. 2. Lips. 1792, in 8. Ludw. Wachler de Theologia ex historia dogmatum emendanda. Rinteli 1795, in 4. Chr. Fr. Illgen, der Werth der christlichen Dogmengeschichte. Leipzig 1817, 8.

hat; allein man widmete theils nur solchen Lehren einen vorzüglichen Fleiß, über welche Streitigkeiten entstanden, theils unternahm man auch dieses Geschäft aus einem blos polemischen Gesichtspunkte, und ging dabei sehr partheiisch zu Werke, theils waren es auch mehr zusammengetragene Materialien, als eigentliche Geschichte, welche auf eine kritische und pragmatische Weise die allmählige Bildung und Entstehung der christlichen Glaubenslehren unpartheiisch darstellte. Außerdem verband man sie gemeiniglich mit der Dogmatik, Polemik und Symbolik, und handelte sie zugleich mit der Religions- und Kirchengeschichte ab. Schon von den frühesten Zeiten an wurde zwar die Dogmengeschichte behandelt, aber immer in polemischer Hinsicht. Es war nämlich von den ersten Zeiten des Christenthums an gewöhnlich, sich zum Behuf gewisser Lehrmeinungen auf die Aussprüche älterer angesehener Kirchenlehrer zu berufen, und dadurch entweder gewisse Meinungen als rechtgläubig und übereinstimmend mit der ältesten Kirchenlehre darzustellen, oder die ketzerischen Partheien zu widerlegen. Daher man über gewisse Glaubenslehren die Stellen aus den Schriften älterer Kirchenlehrer sammelte, in welcher Sammlung von patristischen Stellen aber auch die ganze Dogmengeschichte bestand, und in dieser polemischen Absicht wurde sie auch größtentheils, obgleich übrigens gründlicher und unpartheiischer als vorher, von den Reformatoren und ihren Gehülfen bearbeitet. Der Vorwurf, der den Reformatoren von ihren Gegnern gemacht wurde, daß der von ihnen aufgestellte Lehrbegriff neu und unerhört, der in der katholischen Kirche hingegen herrschende der von allen rechtgläubigen Kirchenvätern durch alle christlichen Jahrhunderte hindurch einstimmig angenommene Lehrbegriff sey, nöthigte sie, zur Widerlegung dieses Vorwurfs, zur Geschichte ihre Zuflucht zu nehmen, um aus derselben zu beweisen, theils daß die christlichen Glaubenslehren immer allerlei Veränderungen unterworfen gewesen, theils daß

die von ihnen vorgetragene Lehre nicht neu, sondern schon von den ältesten und angesehensten Kirchenlehrern vorgetragen worden sey. Dieses Mittels bedienten sich daher schon Luther und Melanchthon mit glücklichem Erfolge, mit noch größerer Belesenheit und Gründlichkeit aber Martin Chemnitz in seinem examen concilii Tridentini, welches mehrmals, am besten 1707, in Folio, zu Frankfurt a. M. gedruckt worden ist. Die größten Verdienste aber um die Dogmengeschichte erwarben sich im Zeitalter der Reformation Mathias Flacius und seine Mitarbeiter, oder die Centuriatores, durch die sogenannten Magdeburgschen Centurien, in welchen die Geschichte der Lehren in jedem Jahrhunderte besonders und auf eine Weise vorgetragen wird, welche man damals bei den geringen Hülfsmitteln kaum erwarten konnte. Das Werk ist erschienen unter dem Titel: Ecclesiastica historia per aliquot pios et studiosos viros in urbe Magdeburgica. Basilae 1559. Semler hat zu Nürnberg 1754 eine neue Ausgabe veranstaltet, welche aber unvollendet geblieben ist. Von dieser Zeit wurde bis zu Anfang des 18ten Jahrhunderts in dem protestantischen Deutschland wenig für die Geschichte der Dogmen geleistet. Mit mehrerem Fleiße und Gelehrsamkeit wurde sie von katholischen, reformirten und arminianischen Gelehrten in Frankreich, Italien, England und in den Niederlanden bearbeitet, doch waren es meistens nur einzelne Dogmen, oder der Lehrbegriff einzelner Perioden und Partheien, welcher von ihnen beschrieben wurde (cfr. Plank's Einleit. in die theol. Wissenschaften). In der katholischen Kirche fing der Jesuit Dionysius Petavius im Jahr 1644 — 50 an, sein Werk Opus de theologicis dogmatibus herauszugeben, wovon bis 1650 5 Bände in Folio zu Paris erschienen sind, worin er die Dogmengeschichte nach ihrem ganzen Umfange beschreiben wollte, das er aber nicht vollendete. Ungeachtet dieses Werk eine ohne Ordnung und mit vieler Partheilichkeit zusammengetragene Samm-

lung patristischer und scholastischer Stellen ist, so bleibt es doch immer als Materialien-Sammlung ein sehr brauchbares Werk für die Dogmengeschichte. Im Jahr 1700 ist es, mit einigen Abhandlungen des Petavius vermehrt und bequem eingerichtet, zu Antwerpen in 6 Folio-Bänden herausgekommen. Ihm ahmte der Presbyter des Oratoriums Julius Thomasinus nach, ob er ihn gleich nicht an Gelehrsamkeit erreicht, in einem Werke unter dem Titel: Thomasini dogmata theologica. Paris 1684 — 89, in 3 Folio-Bänden. Unter den Reformirten hat blos Johann Forbesius a Corse, ein Schottländer, die Geschichte der wichtigern Glaubenslehren, vom Anfange des Christenthums bis zum Anfange des 17ten Jahrhunderts, zwar in polemischer Absicht wider die Katholiken, aber doch mit vielem Fleiße und mit vieler Belesenheit geschrieben, unter dem Titel: Institutiones historico-theologicae de doctrina christiana inde a tempore Apostolorum usque ad seculum XVII. Amstelod. 1703, in 2 Folio-Bänden. Alle diese größeren Werke sind unvollständig und mangelhaft, indem sie viele wichtige Glaubenslehren ganz übergehen, und meistentheils blos eine Reihe von Aussprüchen und Erklärungen der ältesten Kirchenväter über einzelne Dogmen, ohne kritischen und pragmatischen Geist, enthalten. Am meisten wurde die Dogmengeschichte in Verbindung mit der Dogmatik vorgetragen, doch größtentheils nur in Ansehung solcher Lehren, über welche Streitigkeiten entstanden sind. Dies geschah unter den Lutheranern von Martin Chemnitz in seinen locis theologicis editis opera Polyc. Leyseri, Wittenb. 1610, Fol.; von Johann Gerhard in seinem theologischen Systeme unter eben diesem Titel, welches mit vielen historischen Erläuterungen von Joh. Friedr. Cotta zu Tübingen, von 1762 an, in 22 Bänden in 4. herausgegeben worden ist; desgleichen von Calov in seinem systema locorum theologicorum, Viteb. 1655, in 12 Quart-Bänden, von Quen-

städt und Anderen mehr. — Im Anfange des 18ten Jahrhunderts hat Buddeus in seinen institutionibus theologiae dogmaticae, Lips. 1723, 4., bei den meisten Glaubenslehren die Geschichte derselben beigefügt, und in der Folge ist dies gleichfalls geschehen von Gruner, Seiler, Döderlein, institut. theol. christ. in capitibus rel. theoreticis Edit. 6. Altd. et Norimb. 1799, 2 Thle. 8. Auch findet man in den freimüthigen Betrachtungen über das Christenthum, Berlin 1782, von Dr. Stark, eine kurze Uebersicht von den Veränderungen der wichtigsten Dogmen. Am vollständigsten ist bis jetzt die Dogmengeschichte in Verbindung mit der wissenschaftlichen Religionslehre vorgetragen worden von Carl Fr. Stäudlin in seiner Dogmatik und Dogmengeschichte, Göttingen 1800. 8., Christ. Dan. Beck commentarii historici, decretorum religionis christ. et formulae luther. Lips. 1801, Plank's Einleitung in die theol. Wissenschaften, 2ter Bd.

§. 5.

Zu dem Range einer besondern Disciplin fing sich die Dogmengeschichte erst seit den verdienstvollen Bemühungen Semler's an zu erheben. Isaak Beausobre, Mosheim u. A., hatten zwar schon vorher richtige Aufklärungen über die Geschichte der Glaubenslehren verbreitet; aber mit Semler fing sich eine freiere, vom kirchlichen System unabhängige und unpartheiische Bearbeitung der Dogmengeschichte an. Die vornehmsten Schriften, in welchen er sich um die Dogmengeschichte verdient machte, sind: seine historischen Einleitungen in die Glaubenslehre, vor Baumgarten's evangelischer Glaubenslehre, Halle 1759 — 60, 3 Bände in 4., und noch mehr die Fortsetzung davon vor Baumgarten's Untersuchung theologischer Streitigkeiten, Halle 1762 — 64, 3 Bände in 4., welche gewissermaßen als die erste Dogmengeschichte zu be-

trachten sind. Doch lieferte Münscher alsdann mehr eine Geschichte der Dogmen, die eine Menge von schätzbaren Materialien und neue Ansichten und Bemerkungen enthält. Nebst Semlern machte Ernesti vorzüglich auf das Studium der Dogmengeschichte aufmerksam, das er mit der Dogmatik verbunden wissen wollte, und verbreitete auch über einen Theil derselben gründliche Bemerkungen aus der Sprachkunde und dem Alterthume. Auch den Forschungen Cramer's in seiner Fortsetzung von J. B. Bossuet's Einleitung in die Geschichte der Welt, Leipzig 1757 — 86, 8 Bände 8., und noch mehr in den gründlichen Untersuchungen Walch's in seinem vollständigen Entwurfe einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religions-Streitigkeiten, Leipzig 1762 — 85, 11 Bde. 8., verdankt die Dogmengeschichte schätzbare Aufklärungen, und würde ihr noch mehr verdanken, wenn sie sich nicht von dem orthodoxen System in ihren Untersuchungen hätte leiten lassen. Nach Semler lieferten besonders Schröckh und Rößler wichtige Beiträge zur Dogmengeschichte; der Letztere besonders in dem Lehrbegriff der christlichen Kirche in den ersten 3 Jahrhunderten, Frankfurt a. M. 1775, 8., und in der Bibliothek der Kirchenväter in Uebersetzungen und Auszügen, Leipzig 1776 — 86, 10 Bde. 8., womit noch zu verbinden ist: Fuchs, Bibliothek der Kirchenversammlungen des 4ten und 5ten Jahrhunderts, in Uebersetzungen und Auszügen, Leipzig 1780 — 84, 4 Bde. 8., ein würdiges Seitenstück zu Rößler's Bibliothek. Allein mit dem letzten Decennium des 18ten Jahrhunderts fingen mehrere Gelehrte an, ihre Kräfte vorzüglich dem Studio der Dogmengeschichte zu widmen, und diesen Theil der Theologie zu cultiviren. Außer Ziegler, Löffler, Martini, Keil u. A., welche die Geschichte einzelner Glaubenslehren genauer beschrieben, unternahm es Prof. Lange in Rostock, die ganze ältere Dogmengeschichte nach der Zeitordnung zu beschreiben.

Seine Schrift erschien 1796 unter dem Titel: Ausführliche Geschichte der Dogmen oder Glaubenslehren der christlichen Kirche; nach den Kirchenvätern ausgearbeitet, 1. Theil, welcher bis auf Irenäus geht; es ist blos dieser Theil erschienen; sie ist mehr eine kritische Sichtung der Materialien, als eigentliche Geschichte. Nach ihm gab Joh. Chr. Fr. Wundemann 1798 — 99 in 2 Theilen eine Geschichte der christlichen Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanasius bis auf Gregor dem Großen heraus, worin er die Zeiträume vom 4ten bis zum 6ten Jahrhundert nach der Materienordnung beschreibt. Noch ein Jahr früher fing Wilh. Münscher, Prof. der Theologie zu Marburg, an, ein Handbuch der christlichen Dogmengeschichte herauszugeben, wovon 4 Bände erschienen sind; die beiden ersten fassen die Geschichte der ersten Periode, von der Stiftung des Christenthums bis auf die Kirchenversammlung von Nicäa; die beiden andern gehen nur bis 604. Im Jahr 1817 ist von diesem Werke in der Kriegerschen Buchhandlung zu Marburg die 3te unveränderte Auflage herausgekommen. Auch hat derselbe ein Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte herausgegeben, wovon die 2te, mit literarischen Zusätzen vermehrte Ausgabe ebenfalls zu Marburg 1819 in 8. erschienen ist. Auch hat Dr. Fr. Münter zu Kopenhagen ein Handbuch der ältesten christlichen Dogmengeschichte bis zum Nicäischen Concilio in dänischer Sprache: Handbog i den aeldste christelige Kirkes Dogme historie in 2 Bänden, wovon der 2te Band in 2 Hälften besteht, herausgegeben, welches von Evers 1802 — 1806 deutsch herausgegeben worden ist. Endlich das erste und neueste Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, worin sie abgesondert von der Dogmatik vorgetragen wird, ist 1805 von Augusti erschienen, wovon die dritte vermehrte und verbesserte Auflage, Leipzig 1820, in der Dykschen Buchhandlung herausgekommen ist.

§. 6.

Von der Behandlungsart der Dogmengeschichte.

Die Dogmengeschichte setzt zwar eine genaue Entwickelung der in der biblischen Geschichte enthaltenen Glaubenslehren voraus, indem sie dieses Geschäft der biblischen Theologie überläßt, aber sie muß doch auch Hauptstellen der Bibel, aus denen die verschiedenen Lehren hergeleitet worden sind, anführen, da sie den darüber entstandenen Lehrmeinungen zum Grunde liegt. Uebrigens beschreibt sie die Schicksale, welche die christlichen Glaubenslehren, von dem ersten christlichen Zeitalter, alle Jahrhunderte hindurch, bis auf die neuesten Jahrhunderte, gehabt haben. Der Methoden, nach welchen man gewöhnlich die Dogmengeschichte beschrieb, gab es bisher zwei: entweder man trug sie nach der Zeitfolge, chronologisch, vor, oder nach der Ordnung der Materien, wie sie in dem theologischen Systeme gewöhnlich waren. Die erste Methode hat Lange befolgt, der andern, welche bisher die gewöhnliche war, ist Münscher gefolgt, nur daß er zugleich 7 Perioden annimmt, in welchen die Dogmatik eine verschiedene Gestalt erhalten hat; dabei schickt er bei jeder dieser Perioden eine allgemeine Geschichte der Dogmatik voraus, und läßt dann die Geschichte der einzelnen Lehren folgen. Da jede dieser Methoden ihre Vorzüge und Mängel hat, so hat Augusti in seinem Lehrbuche gesucht, ihre Vortheile dadurch zu vereinigen, daß er eine solche Art der Behandlung wählt, nach welcher die synchronistische mit der Sachordnung verbunden wird. Er theilt in dieser Absicht die Dogmengeschichte in 2 Haupttheile, 1. in die allgemeine, 2. in die specielle Dogmengeschichte.

Prolegomena.

§. 1.

Begriff der Religion.

Das lateinische Wort religio, über dessen Ursprung selbst die Römer verschiedener Meinung waren, scheint ursprünglich jede Art von Anstrengung und Genauigkeit, zu der man sich in irgend einer Sache verpflichtet findet, bedeutet zu haben; hernach brauchte man es besonders von dem Inbegriff der Pflichten, welche die Menschen mit Gott und unter einander verbinden, und nannte sowohl die Kenntniß, als die Ausübung derselben, religio. Cicero leitete das Wort von religere oder relegere her, welches er durch retractare erklärte, so daß es heißt: ea quae ad cultum numinis pertinent diligenter pertractare. De nat. Deor. lib. II. cap. 26. Lactantius hingegen, der mit dieser Ableitung unzufrieden ist, leitet es in seinen institut. div. lib. IV. cap. 28 von religare her, quia hoc vinculo pietatis abstricti deo ac religati sumus. In der Vulgata kommt dies Wort vor Actor. 26, 5. Jac. I., 26. 27, wo im Griechischen θρησκεια steht. Kenntniß und Verehrung Gottes waren die beiden wesentlichen Stücke, die man zum Begriff der Religion rechnete; in dei agnitione et cultu, sagt Lactantius von der Religion, rerum summa versatur. Daher auch die gewöhnliche Definition, sie sey: modus cognoscendi et colendi dei. Man rechnet also zur Religion: Kenntniß Gottes, ungeachtet man es sich wohl bewußt, und es auch oft von den Kirchenvätern, z. B. Augustin und den Scholastikern, bemerkt worden war, daß zwischen dem eigentlichen Erkennen und Wissen, und zwischen dem Glauben ein Unterschied sey, und in Dem, was wir mit den Sinnen unsers Leibes empfinden, blos Glaube statt

findet. Gleichwohl war es vorzüglich dieser Grund, aus welchem jener bisher allgemein angenommene Begriff der Religion von der kritischen Philosophie für fehlerhaft und ungültig erklärt worden ist, wenn davon in der Wissenschaft Gebrauch gemacht werden soll. Z. B. Stäudlin in seiner Dogmatik, Schmidt in seiner Moral-Philophie, S. 398. Nach ihrer Behauptung giebt es nämlich blos von Gegenständen der Erfahrung eine Erkenntniß, da hingegen in Absicht des Unsichtbaren und Uebersinnlichen, desgleichen die Gegenstände der Religion sind, nur ein Glaube oder ein Fürwahrhalten aus Vernunftgründen statt findet. Kant hat daher, in der Kritik der praktischen Vernunft, die Religion so definirt, daß sie sey Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote. Einige Kantianer haben zwar diese Definition so erklärt, daß der Mensch alle seine Pflichten so heilig halte, als ob es Gebote Gottes wären, und daß, wenn er die Idee von Gott zur Erfüllung seiner Pflichten bedürfe, dieselbe deswegen zu Hülfe nehmen darf. Er muß das wirkliche Daseyn Gottes blos für möglich halten, wodurch aber der bisherige Begriff von Religion ganz verändert wird, weil nun Religion etwas wäre, das ohne Glauben an das wirkliche Daseyn Gottes statt fände, da man bisher Glauben an das Daseyn Gottes für den Grund aller Religion hielt, und dem, der diesen Glauben nicht hatte, alle Religion absprach, ob es sich gleich denken läßt, daß ein solcher Achtung für Pflicht haben und seine Handlungen dadurch bestimmen könne. Allein, daß Kant seine Definition nicht so verstanden habe, erhellt deutlich aus seiner eigenen Erklärung. Dagegen aber wurde bemerkt, daß die Definition Kant's unvollständig sey und den Begriff der Religion nicht erschöpfe, und daß selbst bei derselben die Anerkennung Gottes, oder ein wirklicher fester Glaube an denselben, vorausgesetzt werde, wenn Jemand alle seine Pflichten als heilige Gebote Gottes anerkennen solle. Ferner, daß dadurch ein neuer, unnöthiger

und schädlicher Sprachgebrauch eingeführt werde, und daß Kant selbst seinem neuen Sprachgebrauch nicht treu bleibe, indem er von Erkenntniß der Pflichten redet, da doch Pflichten auch übersinnliche Gegenstände sind, und nach seinem Sprachgebrauch nicht erkannt werden können, daher Andere die Religion erklärt haben: Vorstellungen aller Pflichten als Gebote der Gottheit. Noch Andere: Anerkennung eines höchsten Wesens und Beobachtung der Vernunftgesetze, als Gebote desselben. Nach dem Idealismus, welcher eine moralische Weltordnung an die Stelle der Gottheit setzt, soll die Religion seyn: Glaube an diese Weltordnung; da sie aber den Grund dieser Weltordnung unentschieden lassen, so trifft diese Definition derselbe Vorwurf, daß hiermit der bisherige Begriff der Religion ganz verändert und aufgehoben werde, welches ebenfalls von der Erklärung Schmidt's, in seinem Lehrbuche der Dogmatik, gilt: sie sey subjectiv das Gefühl der Gewißheit, daß der Mensch die Forderungen des Gewissens erfüllen könne; allein bei vielen Menschen würde dies Gefühl nie entstehen, wenn sie nicht von dem Daseyn Gottes überzeugt wären. Die neuere Philosophie erklärt Religion für das Anschauen des Universums, und betrachtet sie als ein Produkt des Gefühls, der Phantasie, der Aesthetik u. s. w.; allein nichts ist unsicherer, als was auf bloße, oft nur vermeintliche Gefühle gebauet ist, und nichts kann den Menschen weiter von einer der Gottheit würdigen Verehrung entfernen, als eine Religion, die auf Gefühl und Phantasie gegründet ist.

§. 2.

Bei den griechischen Kirchenvätern, welchen es in ihrer Sprache an einem dem Worte religio ganz entsprechenden Ausdruck fehlte, hieß die objective Religion, oder die Religions- und Glaubenslehre πιστις, so wie sich auch die lateinischen Kirchenväter des Wortes fides zur Be-

zeichnung der christlichen, als göttlich geoffenbarten und aus der Bibel geschöpften Religionslehre bedienten; doch wurden die Ausdrücke πιστις und fides von der Zeit an, da gelehrte, mit den Wissenschaften und der Philosophie bekannte Männer zum christlichen Glauben übergingen, und zur Entwickelung und Bestätigung der biblischen Glaubenslehren Gebrauch von der Philosophie machten, vorzüglich dazu gebraucht, um damit den einfachen Glauben, oder die summarische Kenntniß der christlichen Hauptlehren, die für alle Christen gehören, zu bezeichnen, und sie dadurch von der gelehrten wissenschaftlichen Kenntniß zu unterscheiden, welche nicht nur den Grund und Zusammenhang der Glaubenslehren einsieht, sondern auch dieselben wissenschaftlich zu begründen, richtig vorzutragen und zu vertheidigen vermag. Diese ersten wissenschaftlich gebildeten Männer, welche die Philosophie ihrer Zeit mit dem Christenthum verbanden, und von denen noch Schriften vorhanden sind, waren: Justinus Martyr, welcher um das Jahr 162 starb; Athenagoras, sec. II.; Theophilus, starb 180; Clemens von Alexandrien, starb 320; besonders Origenes, starb 254; und in der lateinischen Kirche Tertullian, Minutius Felix, Beide sec. II., und andere Apologeten. Diese, vor ihrem Uebergange zum Christenthume, in den Schulen der griechischen Philosophen gebildeten Männer benutzten daher auch ihre philosophischen Kenntnisse bei dem Vortrage des Christenthums, und stellten dasselbe, um es den gelehrten Heiden desto mehr zu empfehlen, selbst als eine Philosophie dar, die nicht nur in vielen Fällen mit den Lehrsätzen der griechischen Philosophie übereinkomme, sondern auch vor derselben viele Vorzüge voraus habe; daher nannten sie das Christenthum selbst eine Philosophie, und erklärten sie für die beste und einzig wahre Philosophie, weil in derselben die richtigste und vollkommenste Belehrung über göttliche und menschliche Dinge angetroffen werde, daher auch Clemens πιστις, als die

einfache Kenntniß des Christenthums, und γνῶσις als die gelehrte und wissenschaftliche Einsicht derjenigen Lehren, welche nicht eigentlich zum Glauben gehören, aber zur wissenschaftlichen Begründung des Glaubens dienen, ausdrücklich einander entgegensetzte, so wie es auch nachher von Origenes, durch den überhaupt zuerst die Trennung der einfachen Religionslehren und der Theologie bewirkt wurde, geschehen ist, — daher die Benennung der christlichen Glaubenslehren mit dem Namen philosophia bei den meisten griechischen und lateinischen Schriftstellern aller Jahrhunderte hindurch vorkommt. Die Kirchenväter hatten aber hierin an den Gelehrten, besonders den alexandrinischen Juden Philo und Josephus, Vorgänger, von welchen ihre Religionslehre gleichfalls philosophia genannt wurde. Ein anderer Ausdruck, womit man die Religionslehre bezeichnete, und dessen man sich schon in frühern Zeiten in der griechischen und lateinischen Kirche bediente, war theologia; doch verstand man darunter nicht gleich anfangs und immer den Inbegriff der wissenschaftlich verbundenen Glaubenslehren, wie es erst später gewöhnlich wurde. In der lateinischen Kirche brauchte man anfänglich zu dieser Absicht den Ausdruck tractatus, und tractator ist so viel bei ihnen, als jetzt theologus. Unter dem Titel tractatus theologicus, welches so viel als compendium theologiae dogmaticae ist, schrieb Hildebert, Erzbischof von Tours, im Anfange des 12ten Jahrhunderts die erste systemartige Dogmatik im Occident. Das Wort Theologie wurde von den griechischen Kirchenvätern anfänglich in der engern, auch bei griechischen und lateinischen profanen Scribenten gewöhnlichen Bedeutung gebraucht, nämlich von der Lehre von Gott. Denn bei den Griechen wurde die mythische Lehre von den Göttern, die Beschreibung ihrer Abkunft, Thaten und Schicksale, Theologie, und daher die Priester, Dichter, Philosophen und Geschichtschreiber, als Pherecydes aus der Insel Skyros, desgleichen Homer, Hesiodus u. a.

theologi genannt. Daher bei den griechischen Kirchenvätern des 2ten und 3ten Jahrhunderts das Wort theologia zur Bezeichnung der in der Schrift geoffenbarten Lehre von Gott überhaupt, oder der Lehre von der Gottheit Christi gebraucht wird, so wie mit dem Worte οἰκονομία die Lehre von der Menschwerdung Christi bezeichnet wurde. Daher hieß θεολογεῖν entweder überhaupt die Lehre von Gott oder von der göttlichen Natur Christi vortragen, und theologi wurden diejenigen genannt, welche sich damit beschäftigten. In der letztern Beziehung, nämlich wegen der Lehre von der Gottheit, wird auch Johannes der Evangelist theologus, und nachher andere Kirchenväter, welche die Gottheit Christi vertheidigten, als Gregor von Nazianz, so genannt. Doch kommt der Ausdruck theologia bei den griechischen Kirchenvätern auch zuweilen in der weitern Bedeutung vor. Gewöhnlicher aber ist es nach und nach in der lateinischen Kirche geworden, Theologie im weitern Verstande zu gebrauchen; besonders scheint es seit des Abälard Zeiten sehr bekannt geworden zu seyn, welcher 5 Bücher de theologia christiana geschrieben hat, in welchen aber doch nur meistens von Gott gehandelt wird.

§. 3.

Das Christenthum als vollständigste und letzte Offenbarung.

Es war herrschender Glaube unter den Juden, daß die von Moses und den Propheten verkündigte und in den von ihnen abgefaßten Schriften enthaltene Religions- und Sittenlehre von einer unmittelbaren Offenbarung Gottes herrühre. Das Neue Testament bestätigt nicht nur diesen Glauben, sondern leitet gleichfalls die Religionslehre Jesu von einem göttlichen Ursprunge her, und verlangt, daß dieselbe, als eine von Gott selbst geoffenbarte Lehre, angenommen und befolgt werde. Dabei wird die im Alten Testamente geoffenbarte Religionslehre als eine solche dargestellt, welche nur die Anfangsgründe enthalte, das Christenthum

aber für die letzte und vollständigste Offenbarung zur Gründung einer Universal-Religion erklärt, welche von immerwährender Gültigkeit sey, und nie durch eine vollkommnere verdrängt und aufgehoben werden soll. Matth. 28, 20. 2. Corinth. 3, 11. Ebr. 1, 1. 2. Von dieser Lehre aber, daß das Christenthum, wie es in den Schriften des Neuen Testaments vorgetragen wird, die vollständigste göttliche Offenbarung enthalte, entfernten sich die Montanisten, welche sich dadurch von den Rechtgläubigen unterscheiden, daß sie die Offenbarung des Christenthums nur für die Vorbereitung zur vollkommnern Religion erklären, diese erst von der fernern Mittheilung des Paraklets ihren Anfang nehmen müsse, und also eine Perfectibilität des Christenthums annahmen. Montanus, der Stifter dieser Parthei, welcher gegen das Jahr 157 seine Meinung auszubreiten anfing, gab sich für einen vom Paraklet begeisterten Propheten aus, und rühmte sich besonderer Offenbarungen, um der christlichen Kirche dasjenige bekannt zu machen, was ihr noch zu ihrer Vollkommenheit fehlte. Er nahm nämlich 3 Perioden in der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts an. 1) Die Periode des alten Testaments, welche einem kindischen Zustande gleich war. 2) Die Periode des Neuen Testaments, welche die religiöse Kenntniß zur Wissenschaft der Jünglinge erhebt, und 3) Die Reife des männlichen Alters, zu welcher sie durch ihn, vermöge des ihm einwohnenden Paraklets, gebracht worden sey. Montanus gab zwar zu, daß der heilige Geist oder Paraklet im Alten Testament durch die Propheten den göttlichen Willen geoffenbart habe, und daß derselbe auch den Aposteln und andern Christen verheißen und mitgetheilt worden sey, daß aber Niemand als er selbst die Gaben desselben zu einer so vorzüglichen Absicht erhalten habe, denn der Paraklet soll mehr und Besseres durch ihn geredet haben, als durch Christum. Indessen betraf die von Montanus gerühmte Vollkommenheit, die er durch seine göttlichen Ein-

gebungen befördern sollte, keine Veränderung und Verbesserung der christlichen Glaubenslehren, wie dies aus dem Tertullian, der selbst ein Montanist war, erhellt. Denn dieser erklärt sich selbst in seiner Schrift de velandis virginibus ausdrücklich dagegen, c. 3. regula fidei una omnino est sola immobilis et irreformabilis. Sie betraf blos eine strenge Kirchenzucht, Moral und äußere Andacht; er verlangt z. B. öfteres Fasten, die Enthaltung von der zweiten Ehe, erklärt die Flucht bei Verfolgung, um sein Leben zu erhalten, für unerlaubt, und verweigert den Christen, die wegen grober Sünden aus der Kirche ausgeschlossen waren, die Wiederaufnahme in dieselbe. Die Montanisten gehören also zu der ersten fanatischen Gemeinde, welche in dem eigentlichen Glauben nicht von der herrschenden Kirche abwichen, dagegen den Lehren der Schrift und überhaupt den Glaubenswahrheiten geringen Werth, desto mehr aber den eigenen Empfindungen und eigenen strengen Uebungen beilegten. Aus einem ganz entgegengesetzten Grunde behaupteten die zur ketzerischen Parthei gehörenden Gnostiker, daß die Religion der Vollkommenen nicht in den Schriften des Neuen Testaments enthalten sey. Die Gnostiker, deren Name gleich im 2ten Jahrhundert aufgekommen ist, waren die ersten unter den Christen, welche über die christlichen Lehren philosophirten, und die sogenannte morgenländische, zum Theil auch platonische und pythagoräische Philosophie mit dem Christenthum zu verbinden suchten, um ihrem philosophischen System dadurch mehr Ansehn und Glauben zu verschaffen, und im Grunde eine Religion der Vernunft an die Stelle der geoffenbarten zu setzen. Sie rühmten sich einer hohen Gnosis oder wichtiger und geheimer Aufschlüsse über Gott, das Geisterreich, den Ursprung der Welt und andere übersinnliche Gegenstände. Um diese ihre zum Theil den Lehren des Neuen Testaments widersprechenden Behauptungen zu rechtfertigen, behaupteten sie, die heilige Schrift sey nicht deutlich und vollständig,

sondern man müsse gewisse mündliche Erklärungen Jesu und seiner Apostel zu Hülfe nehmen, um das Christenthum vollständig einzusehen. Sie gaben daher vor, Jesus habe sich einer doppelten Lehrart bedient, der einen für das gemeine Volk, der andern für Geübtere, welchen er oft versteckte Winke gegeben habe; besonders habe er seinen vertrauten Schülern vollständige Aufschlüsse über seine Lehren gegeben, die sie durch eine geheime Ueberlieferung mündlich fortgepflanzt hätten, und die ihnen zu Theil geworden wäre, welche aber auch nur Männern von gereiftem Verstande mitgetheilt werden, und ohne deren Kenntniß die Wahrheit in den Schriften der Apostel nicht gefunden werden könne. Einige von den Gnostikern, besonders die Valentinianer, waren daher sowohl bei der Aufnahme der Mitglieder in ihre Gesellschaft, als bei der Mittheilung ihrer geheimen Lehren außerordentlich zurückhaltend. Doch nicht nur die ketzerischen Partheien der Gnostiker, sondern auch einige Lehrer der rechtgläubigen Kirche, als Clemens von Alexandrien und sein Schüler Origenes, gaben vor, in dem Besitze der Gnosis oder einer höhern geheimen Weisheit zu seyn, die sie gleichfalls von einer mündlichen Ueberlieferung Jesu und seiner Apostel herleiteten, und welche Aufschlüsse enthalten haben soll, die nur einigen Auserwählten von den Stiftern des Christenthums mitgetheilt worden wären, und auch nur einigen bekannt werden könnten, weil nur wenige sie zu fassen im Stande seyen. Allein diese geheimen Lehren, auch μυστήρια genannt, betrafen nicht die allgemein wesentlichen Lehren des Christenthums, sondern nur die philosophischen Erklärungen und Erläuterungen desselben, und zwar die allegorischen Erläuterungen der heiligen Schrift und der Geschichte des Alten Testaments, worin sie außer dem buchstäblich historischen Sinn, der nur für den gemeinen Christen sey, einen verborgenen geistigen suchten, welcher nur von fähigern und geübtern gefaßt werden könne, und wodurch sie theils ungewisse Hypothesen, theils auch

sonst bekannte Lehren zu bestätigen suchten. In dieser geheimen Lehrart, so wie in der allegorischen Auslegungs-Methode, folgten sie alexandrinischen Juden, z. B. dem Philo, der sich einer solchen Schrift-Erklärung bediente, und von einer Weisheit redete, die nicht Allen mitgetheilt werden könne. Uebrigens war diese Gnosis scientia arcani oder Geheimhaltung ihrer Erklärungsart der Religionslehren gegen ungelehrte Christen sehr verschieden von der sogenannten disciplina arcani oder Verbergung mancher Lehren und Gebräuche des Christenthums, welche gegen die Katechumenen und Ungläubigen beobachtet wurde. Nachzusehen ist Schröckh's Kirchengeschichte, 4. Bd. S. 365. Sowohl aus der scientia arcani als auch aus andern Aeußerungen des Clemens und Origenes hat man zu folgern gesucht, daß sie eine durch alle Perioden fortbestehende Offenbarung annahmen und das Christenthum einer hohen Perfectibilität für fähig hielten. Clemens von Alexandrien sagt nämlich: wenn etwas gut ist, so kann man es Gott zuschreiben, es mag nun den Griechen oder uns angehören; denn alles Gute hat seinen Ursprung von Gott, einiges nämlich in einem vorzüglichen Verstande, wie das Alte und Neue Testament, anderes mittelbar, wie die Philosophie. Allein er macht doch einen Unterschied zwischen der Offenbarung des Christenthums und den von den heidnischen Philosophen vorgetragenen Wahrheiten, und wenn er diese, wie alles Gute und Wahre, für ein Werk der göttlichen Vorsehung hält und als göttlich darstellt, so folgt er der Gewohnheit seiner Zeit, nach welcher man auch das Natürliche unmittelbar von Gott ableitete, und zwischen mittelbarer und unmittelbarer Wirkung Gottes nicht immer genau unterschied; dabei erklärt er ausdrücklich in andern Stellen die Lehre Christi für an sich vollkommen. Zum Beweise, daß Origenes die Perfectibilität des Christenthums oder nur eine relative Vollkommenheit desselben behauptet, führt man besonders die Stelle aus dem 3ten Buche wider denselben auf der 353sten Seite der Mosheimschen Ueber-

setzung an, wo er auf den Einwurf, daß die Christen gar zu leicht und zu viel glaubten und ihre Lehre sie abergläubisch mache, wie Solon auf die Frage, ob seine Gesetze die besten wären, antwortete: die besten seyen es nicht, aber doch die besten, die er seinem Volke hätte geben können. So hätte auch Christus antworten können: ich habe die besten Gesetze gegeben, wie sie den Menschen nöthig waren. Allein Origenes spricht hier von dem gemeinen Christenthum oder von dem christlichen Religions-Unterricht für den gemeinen Mann, welcher wohl mit einigen Lehren vermischt sey, die zwar der tiefste Denker nicht annehmen werde, welche aber für den großen Haufen nöthig und nützlich sind. Nach dem Zusammenhange geht dieses Urtheil besonders auf die Ewigkeit der Höllenstrafen; in andern Stellen erklärt er ausdrücklich, daß die Summe der göttlichen Offenbarung in den christlichen Religions-Urkunden enthalten sey. In der Vorrede seiner Schrift περὶ ἀρχῶν sagt er: man muß nur das als wahr annehmen, was von der kirchlichen und apostolischen Lehre nicht abweicht. Man muß wissen, daß die Apostel die nothwendigen Stücke des Glaubens auch für Unfähigere vollkommen deutlich vorgetragen haben, hingegen die Gründe ihrer Behauptungen aufzusuchen haben sie denen überlassen, welche vorzügliche Gaben des Geistes empfangen würden. Von andern Dingen haben sie gesagt, daß sie sind; wie sie aber sind und woher sie sind, haben sie verschwiegen, damit die Wahrheitsfreunde der folgenden Zeit Gelegenheit haben möchten, ihren Geist zu üben; und eben daselbst spricht er: die ganze Kirche stimmt darin überein, daß das ganze Gesetz geistig sey, d. h. nicht blos einen buchstäblichen, sondern einen höhern Sinn habe, daß aber dieser Geist desselben nicht von Allen, sondern nur von denen aufgefaßt werden könne, welchen die Gaben des heiligen Geistes, Weisheit und Einsicht dazu verliehen seyen. Er macht also einen Unterschied zwischen dem geistigen und sinnlichen Christenthum, und theilt die Christen in zwei Hauptklassen, nämlich in Kinder im Glau-

ben, die sich an die Elemente des Evangeliums hal-
ten, und in jene mehr aufgeklärten Seelen, welche sich
über den bloßen Buchstaben zu erheben vermögen. Aus
diesem Allen ergiebt sich, daß Origenes dem geistigen
Christenthum gewiß die höchste und absoluteste Vollkom-
menheit beilegte. Diese höchste Vollkommenheit wurde dem-
selben auch allgemein von den Lehrern der rechtgläubigen
Kirche beigelegt, so daß dasselbe, nach dem von der katho-
lischen Kirche allgemein und von Alters her bestimmten
und angenommenen Lehrbegriffe desselben, oder Glaubensregel,
keiner Veränderung und Vervollkommnung weiter fähig und
zwar wegen des himmlischen Ursprungs desselben, oder, wie
Vincentius von Lirinum sec. V. sich ausdrückte, es eine himm-
lische Lehre sey, die einmal hinreichend geoffenbart worden,
und die nicht, wie eine irdische Anstalt, nur erst durch
stete Besserung vollkommen werden könne. Eben dieser
Vincentius wirft selbst die Frage auf: ob bei der christ-
lichen Kirche gar kein Fortschreiten in der Religion statt
finden könne und solle, und bejahet dieselbe, nur müsse es
ein wahres Fortschreiten, keine Veränderung des Glaubens
seyn; wie sich bei dem Wachsthum des menschlichen Kör-
pers alle Glieder desselben nach und nach ausbilden, ohne
daß ein neues Glied entsteht, so soll auch die christliche
Lehre in dem Laufe der Zeit befestigt, erweitert und erha-
bener gemacht werden, allein die Lehre selbst muß unge-
kränkt bleiben, ihre Theile müssen ihr Verhältniß behalten,
und dürfen ihre Gestalt und ihre Beschaffenheit nicht ver-
ändern. Dem Einwurf, daß die christliche Lehre durch die
Kirchenversammlungen neue Lehrbestimmungen erhalten habe,
begegnet er dadurch, daß dadurch keine Veränderung vor-
genommen, keine neue Glaubensmeinung eingeführt wurde,
sondern daß man nur das, was man bisher schlechthin
geglaubt und durch bloße Tradition von den Vorfahren
angenommen, in kurze Worte zusammengefaßt und schrift-
lich aufgezeichnet habe.

§. 4.

Obgleich die göttliche Offenbarung, die man mit der heiligen Schrift für gleichbedeutend hielt, als vollendet von der katholischen Kirche betrachtet wurde, so glaubte man dennoch, daß göttliche Offenbarung noch immer in der christlichen Kirche statt fände, auch wurde von den meisten Kirchenlehrern eine fortwährende Wunderwirkung auf die Christen angenommen, und mehrere unter ihnen glaubten sogar, daß die prophetischen Gaben von Hand zu Hand gehen, und sich allezeit in der Kirche als ein Kennzeichen der wahren finden müssen, Euseb. histor. eccles. lib. V. c. 17., daher man nicht nur die Synoden und römischen Bischöfe für Organe fortgehender göttlicher Offenbarung hielt, sondern auch glaubte, daß andern Christen göttliche Offenbarungen zu Theil würden, und sie dadurch neue Aufschlüsse über Glauben und Sittenlehre erhielten, von welchen Offenbarungen mehrere selbst von Päpsten und Kirchenversammlungen für ächt erklärt worden sind. cfr. Schröckh's Kirchen-Gesch., Bd. 28. S. 6 sq. Was die Synoden betrifft, so drückt sich Constantin der Große über die Nicäische Formel in seinem Schreiben an die Kirche von Alexandria so aus: Nehmet das von Gott angebotene Bekenntniß an, denn was 300 Bischöfe als Wahrheit bestimmt haben, das ist nichts anders als Lehre des Sohnes Gottes, sonderlich da der heilige Geist diese trefflichen Männer selbst erleuchtet hat. Und in einem Schreiben des Kaisers Flavian an die Synode zu Konstantinopel im Jahr 448 gegen den Eutyches heißt es: unser Wille ist, daß die von den Vätern zu Nicäa und Ephesus, welche den Nestorius verurtheilt haben, aus göttlicher Eingebung aufgestellten Glaubenslehren bewahrt werden und keinen Nachtheil leiden. Der Glaube an das Christenthum als an eine von Gott geoffenbarte Lehre wurde hauptsächlich durch Wunder und Weissagungen begründet und ver-

breitet. Aber nicht blos auf das apostolische Zeitalter schränkte man die Gabe Wunder zu thun ein; sondern man glaubte in der katholischen Kirche, daß diese Gabe noch mehrere Jahrhunderte fortgedauert habe, und die angesehensten Kirchenlehrer in den ersten 5 Jahrhunderten versicherten, daß zu ihren Zeiten von den Christen wirklich Wunder verrichtet worden wären. Origenes, welcher versichert, bei manchem solcher Wunder selbst Augenzeuge gewesen zu seyn, setzt sogar darein einen Vorzug der Christen vor den Juden, daß die letztern weder Propheten noch Wunderkräfte mehr hätten und also von Gott verlassen seyen; doch sagt er selbst ausdrücklich, daß nur ein kleiner Rest, nur eine Spur der ehemaligen Wundergaben übrig sey. Die Wunder, auf welche sie sich berufen, sind Austreibung böser Geister, Heilung der Kranken durch Auflegung der Hände, und Vorhersehung zukünftiger Dinge durch göttliche Offenbarung. Augustin leugnete zwar in seinen frühern Schriften, daß zu seiner Zeit noch Wunder geschähen, und findet die Ursache davon theils darin, weil sie, wenn sie gewöhnlich geschähen, ihre Kraft und Würde verlieren würden, indem sie dann aufhörten, etwas Wunderbares zu seyn, theils weil dann das Christenthum immer am Sichtbaren hängen bliebe. Durch die Wunder Jesu, sagt er, ist bewirkt worden, daß jetzt keine Wunder mehr nöthig sind, und ebenso bemüht sich Chrysostomus, zu zeigen, warum zu seinen Zeiten keine Wunder mehr geschähen, und daß sie nicht mehr nöthig wären. Augustin widerruft jedoch in seinen spätern Schriften diese seine vorige Meinung und glaubt nur, daß nicht mehr so große Wunder und nicht alle Gattungen derselben verrichtet würden, und führt eine Menge von Wunderzeichen an, welche zu seiner Zeit geschehen seyn sollen. Allein über die Glaubwürdigkeit der Nachrichten von diesen Wunderkräften nach dem apostolischen Zeitalter, sind in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts lebhafte Streitigkeiten entstanden, da Midleton im Jahre 1749 in einer beson-

dern Schrift die bisherige Meinung von der Fortdauer der Wundergaben in den 3 ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche angriff, und die Erzählung davon theils verdächtig zu machen suchte, theils gänzlich als Betrügerei verwarf. Mosheim und Cramer vertheidigten die vorgetragene Meinung; freier urtheilt Schröckh, welcher meint, daß sich unter den Christen bis gegen den Anfang des 3ten Jahrhunderts wundervolle Begebenheiten zugetragen haben, nur entstünden bei den besondern Gattungen und einzelnen Beispielen derselben Schwierigkeiten, die sich aus Mangel an Nachrichten nicht völlig heben ließen. Erwägt man indessen den damals herrschenden Hang zum Wunderbaren, ferner die Behauptung der Kirchenväter von den dämonischen Wirkungen unter den Heiden, und die wundervollen Begebenheiten, die in spätern Zeiten erdichtet und vertheidigt worden sind: so ist es leicht erklärbar, wie sehr möglich eine Täuschung der Kirchenväter war, wie leicht sie das Natürliche aus übernatürlichen Ursachen ableiten konnten, und daß sie dabei von allem vorsätzlichen Betruge freizusprechen sind.

§. 5.

Was die in der katholischen Kirche angenommene Fortdauer der göttlichen Offenbarung betrifft, so wurde diese sowohl, als die zur Zeit der Reformation von den Fanatikern oder Enthusiasten, z. B. Schwenkfeld, behauptete Meinung von den göttlichen Eingebungen, die den Menschen durch das innere Licht zu Theil würde, von den Reformatoren verworfen, indem die Offenbarung in der Schrift für vollendet und für die einzige höchste und ewige Norm des Glaubens und Lebens erklärt wurde. In den Schmalkaldischen Artikeln werden diejenigen für Enthusiasten erklärt: qui jactant se ante verbum et sine verbo spiritum habere. Ferner: quid quod etiam papatus simpliciter est merus enthusiasmus, quo papa gloriatur

omnia jura esse in scrinio sui pectoris, et quidquid ipse in ecclesia sentit et jubet, id justum esse, etiamsi supra et contra scripturam et vocale verbum aliquid statueret et praecipiat. Zu den Fanatikern gehören auch die Weigelianer, Thomisten und Quäker, und in der neuesten Zeit die Momiers in der Schweiz, worüber die Allg. Kirchen-Zeitung in mehreren Aufsätzen der Jahrgänge 1827 und 28 berichtet.

§. 6.

Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums in den ersten Jahrhunderten.

Die Anfeindung und Verfolgung, der das Christenthum und seine Bekenner, von seiner Entstehung und Ausbreitung an, unter Juden und Heiden ausgesetzt war, nöthigte die Christen frühzeitig, die Lehre, zu der sie sich bekannten, gegen die ihr gemachten Vorwürfe zu vertheidigen und die Vortrefflichkeit und Göttlichkeit derselben zu beweisen. Da sich jede Vertheidigung nach Beschaffenheit der Angriffe richtet, so darf es nicht befremden, wenn man in den ältesten Apologien über das Christenthum nicht eigentliche strenge Beweise für den göttlichen Ursprung desselben, wie sie in unsern Zeiten gefordert werden, antrifft. Die Religion mit eigentlichen philosophischen Gründen zu vertheidigen, sich in Untersuchungen über Wunder und die Möglichkeit einer Offenbarung, und ob diese der Würde Gottes angemessen sey, einzulassen, war damals beinahe gar nicht möglich, da dies Alles weder den Juden noch den Heiden ein Anstoß war, welche, ungeachtet sie die Wahrheit des Christenthums leugneten, doch die Möglichkeit der Offenbarung und Wunder nicht in Zweifel zogen, vielmehr sie selbst als Beweise für ihre Religion anführten. Die Angriffe, welche von Seiten der Juden und Heiden auf das Christenthum anfänglich gemacht wurden, bestanden in Beschuldigungen der gröbsten Laster und Aus-

schweifungen, welche den Christen aufgebürdet wurden. Daher enthalten die Apologien der Christen, als des Justin, Athenagoras, Tatian, Theophilus u. A. aus dem II. sec., hauptsächlich Widerlegungen jener Vorwürfe und Vertheidigungen der Unsträflichkeit ihrer Religion und Sitten, und hatten die Absicht, sich selbst von den Verfolgungen zu befreien, denen sie wegen dieser verleumderischen Gerüchte ausgesetzt waren. Zur Erreichung dieser Absicht legten sie zugleich den Hauptinhalt ihres Glaubens dar, um zu zeigen, daß jene abscheulichen Grundsätze, die man ihnen angedichtet hatte, falsch seyen. Erst als heidnische Gelehrte auftraten, welche die Göttlichkeit des Christenthums zu bestreiten anfingen, wurden die christlichen Lehrer veranlaßt, ihre Religions-Lehre gegen diese Angriffe zu vertheidigen. Hier sollen blos die Gründe und Beweise angeführt werden, womit die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums selbst vertheidigt wurde. Ueber die Geschichte der Apologetik s. Plank's Einleitung in die theologischen Wissenschaften, Th, 1. S. 298; Chr. W. Flügge Geschichte der Apologetik — in dessen Versuch einer Geschichte der theologischen Wissenschaften, Th. 1. S. 1, Halle 1796; Chr. Fr. Eisenlohr argumenta ab Apologetis sec. II. ad confirmandam rel. christ. veritatem ac praestantiam contra Gentiles usurpata, Tubingae 1797. 4.; Tzschirner's Geschichte der Apologetik, oder historische Darstellung der Art und Weise, wie das Christenthum in jedem Zeitalter bewiesen, angegriffen und vertheidigt wurde. Th. 1, Leipzig 1805. 8.

§. 7.

Zu diesen Beweisen für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums gehört 1) das argumentum a tuto, dessen sich Arnobius bedient. Könnten auch die Christen die Wahrheit ihrer Lehre eben so wenig beweisen, als die Heiden sie zu widerlegen vermöchten, so sey es doch besser,

sie anzunehmen, weil, wenn sie auch Irrthum seyn sollte, keine Gefahr davon zu fürchten sey; gefährliche Reue aber könne auf ihre Verwerfung folgen. Ein 2ter Beweis war hergenommen von dem hohen Alter der christlichen Lehre und dem Zusammenhange des A. und N. Test. Die Heiden machten nämlich der christlichen Lehre den Vorwurf, daß sie neu und erst vor Kurzem aufgekommen sey. Dagegen erwiederten die Christen, daß zwar ihre Lehre dem Namen nach neu, der Sache nach aber sehr alt sey, indem sie sich theils auf das hohe Alter der Schriften des A. Test., worin schon ihre Lehre vorgetragen sey, theils auf heidnische alte Weltweise beriefen, welche übereinstimmend mit ihnen gelehrt hätten. Besonders bemühten sich die Kirchenväter, z. B. Clemens und nach ihm Cyrillus, Eusebius und Augustin, zu zeigen, daß die Griechen, vorzüglich Pythagoras und Plato, bei ihren Reisen nach dem Oriente die heiligen Bücher der Hebräer kennen gelernt, und ihre besten Ideen aus denselben geschöpft, Manches aber falsch verstanden oder unrichtig angewendet hätten, so daß sie nicht Erfinder der von ihnen vorgetragenen Lehrsätze gewesen, und überhaupt griechische Weisheit eine Tochter der jüdischen sey, welche Meinung schon früher Aristobulus, ein alexandrinischer Jude, vorgetragen hat. Gegen die Juden hingegen berief man sich auf die Weissagungen des A. Test., aus welchem man zeigte, daß alle Vorherverkündigungen von dem verheißenen Messias in der Geschichte Jesu in Erfüllung gegangen seyen, welches vorzüglich von Justin in seinem Gespräche mit dem Juden Tryphon geschah, desgleichen von Chrysostomus in seinen 8 Predigten, die er zu Bestreitung der Juden gehalten, und Augustin in seinem Tractatus contra Judaeos. 3tens bewies man die Göttlichkeit des Christenthums aus der schnellen Ausbreitung und glücklichen Erhaltung desselben, indem so geringe, ungelehrte und ohnmächtige Männer, wie die Apostel, keinen so ausgebreite-

ten Beifall finden und in kurzer Zeit so viel hätten ausrichten und Menschen bewegen können, alte gewohnte Meinungen und Sitten abzulegen, neue schwere Gebote zu übernehmen, und dafür Verfolgungen zu leiden, wenn es blos das Werk eines Menschen gewesen wäre, und nicht durch eine göttliche Kraft alle diese Hindernisse besiegt hätten. Dieser Beweis wurde von Origenes, besonders aber von Chrysostomus und Eusebius, geführt. 4tens nahmen sie aus dem Charakter und der Glaubwürdigkeit Jesu und der Apostel den Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion. Arnobius schilderte den edeln Charakter Jesu, von dem sich durchaus Falschheit und Betrug nicht erwarten lasse, mit Nachdruck; eben so bewiesen Andere die Zuverlässigkeit der apostolischen Nachrichten von Jesu aus der Religiosität und Gewissenhaftigkeit der Evangelisten, aus dem Umstande, daß sie Augenzeugen der von ihnen erzählten Begebenheiten sind, und so viel Verfolgungen um ihres Zeugnisses willen freiwillig übernommen haben. Besonders wird der tugendhafte, sich um ihres Bekenntnisses willen aufopfernde und uneigennützige Charakter der Apostel und die Verhältnisse, unter welchen sie als Lehrer auftraten, die, an verschiedenen Orten und entfernt von einander, dieselben Wahrheiten und Nachrichten verkündigten, von Eusebius benutzt, um die Göttlichkeit des Christenthums darzuthun. Eusebius in seiner demonstratio evangelica beweist aus dem Zwecke Jesu, die Menschen weiser und tugendhafter zu machen und zur Aehnlichkeit mit Gott zu bilden, daß er unmöglich könne ein Betrüger und Verführer gewesen seyn. Vorzüglich bediente er sich dieses Beweises von der Reinheit der Sitten Jesu und seiner Apostel, um dadurch die Göttlichkeit der Wunder Jesu gegen diejenigen Wunder zu rechtfertigen, welche Apollonius von Tyana verrichtet haben soll, und die Hierokles mit den Wundern Jesu verglichen hat. Auch die Absicht Jesu und die Zeitumstände, wo seine Lehre

in die Welt eingeführt wurde, stellt Eusebius als Beweisgründe für die Göttlichkeit seiner Lehre dar. Die Absicht Jesu, sagt er in seiner demonstratio evangelica, seine Lehre über das ganze Menschengeschlecht auszubreiten, enthalte einen Plan, welcher keinem Könige, keinem Gesetzgeber, keinem Philosophen, nicht einmal im Traume in Sinn gekommen wäre, da sie sich mit ihren Belehrungen und Gesetzen blos auf ihr Vaterland beschränkt hätten. Die geringen und ungelehrten Männer, die sich Jesus zur Ausführung dieses übermenschlichen Plans gewählt hatte, würden, ohne besondere göttliche Kraft und Unterstützung, weder die Einsicht, noch den Muth, noch die Bereitwilligkeit dazu gehabt und bewiesen haben, wenn sie nicht Zeugen von den göttlichen Thaten ihres Lehrers gewesen wären. 5tens bewies man die Göttlichkeit des Christenthums aus der innern Beschaffenheit der Vernunftmäßigkeit oder Uebereinstimmung desselben mit dem, was die Einsichtsvollsten unter den heidnischen Philosophen für vernunftmäßig, obgleich auf eine unvollkommene Art, erklärt und vorgetragen haben. Doch bedienten sich dieses Beweises nur diejenigen unter den Kirchenvätern, welche Verehrer der griechischen Philosophie waren, da andere, die, wie Tertullian, ungünstig von der Philosophie dachten, diese Beweisgründe übergehen oder sogar tadeln. Tertullian will daher lieber einen andern Beweis gebrauchen, der weniger gelehrte Kenntnisse voraussetzt, nämlich das Zeugniß der Seele; jede menschliche Seele, sagt er, so ungebildet sie auch seyn mag, ist gedrungen, die Hauptlehren des Christenthums anzuerkennen, und verräth sich durch unwillkührliche Aeußerungen. Bei der Vergleichung der Aussprüche der Philosophie mit dem Christenthum finden die Kirchenlehrer das Wahre und Brauchbare, was die Philosophen gesagt haben, auch im Christenthume, in demselben aber alles das bewiesen, was Jeder Falsches und Unwürdiges vorgebracht hat.

6tens

6tens beriefen sie sich zum Beweise der Göttlichkeit des Christenthums häufig auf die moralischen Wirkungen desselben; die Umbildung so vieler lasterhafter zu tugendhaften Menschen, den Umsturz des Götzendienstes, die Milderung der Sitten unter den vornehmsten Nationen, Verbreitung der Ruhe und des Friedens über den ganzen Erdkreis, Beförderung der richtigsten Kenntniß von Gott, der Sittlichkeit und Unsterblichkeit der Seele, stellten sie als die wohlthätigsten Wirkungen des Christenthums dar. Origenes hielt diese moralischen Wirkungen zur Verbesserung des Menschen für bewundernswürdiger, als die eigentlichen sogenannten Wunder; endlich 7tens nahm man aus Wundern und Weissagungen den Beweis, welcher für den stärksten zur Erhärtung des göttlichen Ursprungs des Christenthums gehalten wird. Bei der Führung dieses Beweises hatten die Kirchenväter vorzüglich den Einwurf zu widerlegen, daß auch heidnische Gottheiten durch die Orakel zukünftige Dinge entdeckten und übernatürliche Ereignisse oder Wunder geschehen ließen, und daß dergleichen auch durch magische oder theurgische Künste hervorgebracht werden könnten. Sowohl diese Wundererzählungen der Heiden, als ihre Orakel, wurden den Christen von heidnischen Philosophen entgegengesetzt, um die Kraft des von Wundern und Weissagungen hergenommenen Beweises der Christen für den göttlichen Ursprung ihrer Religion zu schwächen. Auch wurden von den christlichen Kirchenvätern jene heidnischen Orakel und Wunderzeichen nicht bezweifelt oder geleugnet, da der Glaube an die Wirksamkeit der Dämonen zur Verrichtung wunderbarer Dinge durch die Menschen in dem damaligen Zeitalter allgemein herrschend war.

Vom heidnischen Philosophen Celsus, welcher gegen die Mitte des 2ten sec. das Christenthum bestritt, wurden die Wunder Jesu nicht geleugnet, aber für Wirkungen magischer Künste ausgegeben, welche Jesus in Aegypten gelernt hätte, und Hierocles, Statthalter in Bithynien im

Anfange des 4ten sec., berief sich auf die außerordentlichen Thaten, welche Apollonius von Tyana, ein griechischer Philosoph unter dem Vespasian, verrichtet haben soll. Diese Schwierigkeit suchten die Kirchenväter dadurch zu heben, daß sie die heidnischen Wunder und Weissagungen für Werke der Dämonen oder bösen Geister und der Magie erklärten, die nur durch Blendwerke und Zauberkünste verrichtet würden, aber die Wunder Jesu für solche, wobei die göttliche Kraft allein wirksam gewesen sey. Um aber die von Dämonen bewirkten Wunder von ächten und göttlichen unterscheiden zu können, so setzte Origenes folgende Kennzeichen der wahren Wunder fest, die auch von den nachfolgenden Lehrern gebraucht worden sind, nämlich Reinheit der Sitten von Seiten dessen, der sie verrichtet, und ein wichtiger Zweck, wozu sie verrichtet werden. In Ansehung der Weissagungen gab Eusebius in seiner demonstratio evangelica drei Kennzeichen an, woran die göttlichen Vorherverkündigungen von dämonischen unterschieden werden: 1) die heidnischen Orakel führen von der Verehrung des wahren Gottes und der Rechtschaffenheit ab; die vom göttlichen Geist getriebenen führen zu beiden, und verkündigen Christum als den besten Lehrer der Menschen. 2) Die Dämonen rauben den Gebrauch der Vernunft, weswegen die von ihnen Begeisterten als Wüthende erscheinen. Der göttliche Geist erleuchtet die Seele. 3) Die Dämonen machen die Zukunft durch unwürdige Menschen und sogar durch Thiere, z. B. Vogelflug, bekannt; Gottes Geist würdigt nur Diejenigen seiner Einwirkung, welche sich derselben durch reine Tugend fähig gemacht haben. Origenes nennt diesen auf göttliche Wunder und Weissagungen gegründeten Beweis des Christenthums mit den Worten des Apostels Paulus 1. Cor. 2, 4. den Beweis des Geistes und der Kraft, des Geistes durch die Weissagungen, die jedem Leser das, was mit Christo vorgegangen ist, glaubwürdig zu machen geschickt sind, der

Kraft durch die Wunder, deren historische Gewißheit außer andern Gründen auch daraus erhellt, weil noch Spuren davon bei denen übrig sind, die nach dem Willen des λόγος leben, von welcher Berufung auf die Fortdauer der Wunderkräfte oben schon geredet worden ist. Ob man sich gleich häufig auf die Wunder berief, so hatte man doch bis auf die Zeiten Augustins, sec. V., hinab über den Begriff derselben noch keine Untersuchungen angestellt. Augustin war der Erste, welcher ihn versuchte. Unter einem Wunder versteht man eine schwere und ungewöhnliche Sache, welche offenbar über die Hoffnungen und Kräfte dessen, der sich wundert, hinaus geht. Man sollte nicht sagen, ein Wunder sey contra naturam, denn es geschehe auf Gottes Willen, der auch die Ursache von der Natur sey, sondern blos contra eam quae nota est naturam. Die Möglichkeit der Wunder rechtfertigt er aus der Allmacht Gottes, welcher Alles, auch das Unbegreifliche, hervorbringe. Er unterscheidet auch wahre und falsche Wunder: nur die Wunder, bemerkt er, sey man schuldig für wahr zu halten, welche auf dem Zeugniß von Gott inspirirter Schriftsteller beruhen, die nicht irren konnten. Was die Weissagungen betrifft, so berief man sich theils auf diejenigen, welche im A. Test. angetroffen werden, theils auf diejenigen, welche von Jesu ausgesprochen worden sind. Daraus, daß die Weissagungen bisher so genau in Erfüllung gegangen seyen, schloß man, daß man sich auch auf die Gewißheit der übrigen verlassen könne; und diesen Beweis aus Weissagungen des A. Test. hielten alle Kirchenväter, den Arnobius allein ausgenommen, für wichtiger, als den Wunderbeweis. Doch entstand frühzeitig eine große Verschiedenheit in Absicht auf die Bestimmung derjenigen Stellen, welche messianische Weissagungen enthielten. Einige vermehrten die Anzahl derselben außerordentlich, indem sie die Stellen auf eine allegorische und höchst gezwungene Weise zu dieser Absicht erklärten, wozu

vorzüglich das Bestreben beitrug, das Christenthum in der innigsten Verknüpfung mit dem A. Test. darzustellen, um dadurch das hohe Alter des Christenthums, das auf diese Weise im A. Test. schon gegründet sey, darzuthun. Andere wichen von dieser willkührlichen und allegorischen Erklärungsart ab, und verminderten dadurch die Anzahl der messianischen Weissagungen. Dahin gehören vorzüglich Eusebius Emisenus, starb 360, ein Semiarianer; ferner Diodorus Tarsensis, starb 394, welche die allegorischen Deutungen verwarfen, und nur diejenigen annahmen, welche eigentlich oder dem Wortverstande nach von Christo handeln; ferner Theodorus Mopsvestenus, sec. V., welcher nach dem Leontius nur 3 Psalmen auf Christum bezogen, und alle übrigen verworfen haben soll, und Isidorus Peluſiota, starb 450. Allein diese Männer und ihre Art, die messianischen Weissagungen zu bestimmen, wurden, weil sie gewöhnlich Freunde der Nestorianer waren, von der Kirche gemißbilligt, so wie man überhaupt denjenigen einen Juden schalt, der eine Stelle, die gewöhnlich für eine messianische Weissagung gehalten wurde, anders erklärte. Endlich betrachteten die meisten christlichen Lehrer im 2ten und 3ten sec. die sibyllinischen Orakel, welche umständliche Ankündigungen der Thaten, Lehren und Schicksale Jesu enthielten, die offenbar unächt und das Werk eines Christen aus dem 2ten Jahrhundert waren, als ächte Denkmale des Alterthums, und beriefen sich auf dieselben mit der größten Zuversicht zur Bestätigung ihres Glaubens. Sie trugen sogar kein Bedenken, diese Bücher den Propheten an die Seite zu setzen. Die Heiden erklärten dagegen diese Schriften entweder für verfälscht oder völlig erdichtet, daher sich auch die spätern Väter derselben nicht mehr so häufig bedienen.

§. 8.

Diese Beweise wurden hauptsächlich polemisch gegen

Gegner des Christenthums, sowohl aus den Juden als Heiden, geführt. Die Einwendungen der Juden aus dem frühern Zeitalter sind uns blos aus den Widerlegungen der christlichen Schriftsteller selbst, besonders aus Justin's Dialogen mit dem Juden Tryphon, und aus Origenes Büchern wider den Celsus, der in seinem Werke gegen das Christenthum einen Juden redend einführte, bekannt. Sie waren vornehmlich gegen die Person und messianische Würde Jesu gerichtet, indem sie behaupteten, der Messias sey noch nicht gekommen, weil die Weissagungen der Propheten einen majestätischen Messias versprochen, der als Menschensohn das ewige Königreich empfangen soll, da der Christus der Christen ein verachteter Mensch war, und also jene Weissagungen nicht von ihm gelten können. Auch machten sie ihm eine uneheliche Geburt und Erziehung in den ägyptischen Zauberkünsten, durch welche er das Volk betrogen und sich für einen Gott ausgegeben habe, zum Vorwurf. Die Jünger Jesu wurden beschuldigt, daß sie nach Jesu Tode eine Vorhersagung seiner Schicksale erdichtet und für die seinige ausgegeben hätten; besonders sollte seine Auferstehung eine von ihnen ausgebreitete Fabel gewesen seyn, wie denn auch schon damals zum Beweise derselben gefordert wurde, daß der Auferstandene sich seinen Feinden und Richtern hätte zeigen müssen. Ueberhaupt wurden die Schüler Jesu durchaus als Betrüger geschildert, die aber zu einfältig waren, um ihren Erdichtungen den Schein der Wahrheit geben zu können. Die Römer hielten anfangs die Christen für eine Sekte der Juden, und als der Unterschied zwischen beiden anerkannt wurde, für Schwärmer, als welche sie im 2ten sec. vom Satyriker Lucian vornehmlich in seiner Schrift von dem Tode des Peregrinus verspottet wurden; doch stand schon ums Jahr 130 der Philosoph Celsus als scharfsinniger Gegner des Christenthums auf, indem er eine Schrift gegen dasselbe unter dem Titel herausgab: λόγος ἀληθής,

welche aber verloren gegangen ist, und wovon uns blos in den Schriften der Kirchenväter, und vorzüglich in denjenigen, worin Origenes den Celsus widerlegt hat, einige Stellen erhalten worden sind. Im 3ten sec. waren es besonders Neuplatoniker, welche das Christenthum bestritten, und vorzüglich Porphyrius von Tyrus, ein Schüler des Plotinus, welcher zu Rom lehrte und bis zum Jahr 270 lebte, und für den größten Philosophen seines Zeitalters gehalten wurde. Er schrieb 15 Bücher gegen die christliche Religion, welche auch sogleich nach ihrer Erscheinung vom Bischof Methodius widerlegt wurden, von dessen Widerlegungsschrift aber wenige Fragmente übrig geblieben sind. Da diese Schrift des Plotinus, so wie überhaupt die gegnerischen Schriften des Christenthums, von christlichen Kaisern durch scharfe Befehle unterdrückt wurden, so erhielt sich davon nichts, als was die Kirchenväter hin und wider in ihre Schriften eingerückt haben. Ein noch wichtigerer Gegner war Hierocles, der zu Ende des 3ten sec. Statthalter von Bithynien und nachher von Alexandrien war, und die Verfolgung der Christen unter dem Diocletian durch seine gehässigen Rathschläge sehr beförderte. Er griff die Christen in 2 Büchern an, worin Jesus mit dem Apollonius von Tyana verglichen wurde, vor welchem Jesus die Gabe Wunder zu thun nicht voraus gehabt haben sollte. Am Eusebius fand auch dieser einen Widerleger. Der Wichtigste unter diesen Gegnern war jedoch der Kaiser Julian im 4ten sec., welcher ein aus 7 Büchern bestehendes Werk gegen die Christen schrieb. Dem Cyrillus von Alexandrien, welcher es im 5ten sec. nebst andern widerlegt hat, und dessen Werk noch übrig ist, hat man die Aufbehaltung vieler Stellen aus der Schrift des Julian, welche verloren gegangen ist, zu verdanken. Die Gegengründe der Heiden und deren Beantwortung aus dem ersten und zweiten Zeitraum findet man bei Münscher im 3ten Bande, und vorzüglich bei Flügge

im 1sten und 2ten Bande. Die Bemühungen dieser Gegner gingen vorzüglich dahin, die evangelische Geschichte verdächtig zu machen, und besonders den Beweis, den die Christen aus den Wundern und Weissagungen hernahmen, zu entkräften. Celsus schon sagt, daß die Weissagungen der Propheten auf unzählige andere Art und wahrscheinlicher als von Jesu verstanden werden müßten, und die Wunder Christi hielt er für magische Zauberkräfte. Porphyrius that es ebenfalls, suchte aber die Wunder Jesu dadurch zu verkleinern, daß er ihm den Apollonius von Tyana an die Seite setzte; ebenso machte es Julian, welcher auch zu verstehen gab, daß die Apostel einzelne Umstände erdichtet, mehrere Facta verändert und Manches wohl ganz weggelassen haben möchten, welches Jesus in einem ganz andern Lichte gezeigt haben würde.

§. 9.

Vertheidigung des Christenthums vom 6ten bis zum 16ten Jahrhundert.

Da seit dem 4ten sec. das Christenthum durch die Verdrängung des heidnischen Cultus, besonders seit dem Tode Julian's, zur völligen Oberherrschaft gelangt war, so hörten mit den Angriffen auf das Christenthum seit der Mitte des 5ten sec. auch fast alle Untersuchungen über die Gründe des christlichen Glaubens auf, indem man die Wahrheiten desselben als ausgemacht voraussetzte. Die eigentlichen Gegner, mit denen es die Christen während dieser Zeit zu thun hatten, waren theils Juden, theils Sarazenen oder Araber, welche den Koran angenommen hatten, und gegen welche man größtentheils auf eine eben so ungeschickte als fruchtlose Weise polemisirte, indem man sich immer noch der alten Waffen bediente, ohne auf die ganz verschiedenen Umstände, unter welchen sie die Gegner zu bestreiten hatten, Rücksicht zu nehmen. Die vornehm-

sten Schriften von dieser Zeit an findet man angeführt in Plank's Einleitung in die theol. Wissenschaften, 1. Band, S. 308. Zu den ältern gehören besonders aus dem 8ten sec. Joh. Damascenus, starb 754, und aus dem 13ten sec. der spanische Dominikaner Raimundus Martini, welcher im Jahr 1278 zugleich wider die Juden und Mahomedaner sein Werk schrieb, unter dem Titel: pugio fidei adversus Mauros et Judaeos. Als aber nach der Mitte des 15ten sec. sich eine bessere Gelehrsamkeit von Italien aus wiederum in Europa zu verbreiten anfing, und die große Hochachtung gegen die alten griechischen und lateinischen Schriftsteller in Ekel gegen die damals herrschende Theologie und dadurch in Irreligion und Unglauben ausartete, so standen auch in diesem und dem folgenden 16ten sec. Männer auf, welche entweder die Religion überhaupt, oder die christliche Religion mündlich und schriftlich bestritten, oder doch verächtlich und verdächtig machten. Unter diese wird gerechnet Petrus von Bonazzi, der in Padua und Bononien Philosophie lehrte, starb 1526, die Unsterblichkeit der Seele zwar für unerweislich erklärte, ihre Wahrheit aber auf Aussprüche der Bibel, des apostolischen Symbolums und der Kirchenversammlungen gründete, eine Maske, unter welcher das Christenthum bei denkenden Männern nur desto bitterer verspottet wurde. Desgleichen Hieronymus Cardanus aus Mayland, starb 1576, ein Philosoph und Medicus, der des Atheismus beschuldigt wurde. Desgleichen Jordanus Brunus, aus Nola im Neapolitanischen gebürtig, welcher 1600 zu Rom als ein Atheist verbrannt wurde. Allein mit der Wiederherstellung der Wissenschaften bekam auch die Vertheidigung des Christenthums wieder eine bessere Gestalt. Noch zu Ende des 15ten Jahrhunderts, 1474, schrieb Marsilius Ficinus ein für sein Zeitalter schätzbares Werk: de religionis christianae et fidei pietate, und im 16ten Jahrhundert erschien das noch trefflichere Werk des gelehrten

Spaniers J. L. Vives: de veritate fidei christianae, Basil. 1541.

§. 10.

Vertheidigung des Christenthums im 17ten und 18ten Jahrhundert.

Im 17ten und 18ten Jahrhundert erhielt die Apologetik durch die mächtigen Angriffe, womit seitdem das Christenthum und die Beweise für die Göttlichkeit desselben bestritten worden sind, eine weit bessere Gestalt. Seit den Zeiten des Königs Carl II., welcher vom Jahr 1660 — 1685 regierte, standen vorzüglich in England Männer auf, welche man unter dem Namen der Naturalisten und Deisten auszeichnete, weil sie die natürliche Religion für hinlänglich zur gottgefälligen Tugend und wahren Glückseligkeit hielten, und aus der Zulänglichkeit der Vernunft-Religion den Beweis für die Grundlosigkeit des Glaubens an jede Offenbarung, mithin auch an die christliche, hernahmen. Vergl. Leß neueste Geschichte des Unglaubens im 2. und 3. Theil der neuesten Religions-Geschichte, herausgegeben von Walch. Dahin gehören: der Lord Eduard Herbert Baron von Cherbury, starb 1648, welcher für den Vornehmsten unter den Naturalisten gehalten wird, weil er den Naturalismus oder Deismns zuerst in ein System zu bringen suchte. Er behauptete, daß die Vernunft Alles entdecken könne, was dem Menschen zur richtigen Kenntniß und würdigen Verehrung Gottes, zur wahren Tugend und Glückseligkeit zu wissen nöthig sey, daß man also bei der Allgemeinheit und Vollkommenheit der natürlichen Religion einer geoffenbarten gar wohl entbehren könne, und daß man auch von einer göttlichen Offenbarung nie zuverlässige Gewißheit haben könne, indem man immer der Gefahr ausgesetzt sey, getäuscht zu werden. Vergl. Leland's Abriß der vornehmsten deistischen Schriften in England, 1. Bd. S. 6. Er brachte die ganze Vernunft-Religion

auf folgende 5 Sätze zurück: 1) esse deum summum; 2) coli debere; 3) virtutem pietatemque esse praecipuas partes cultus divini; 4) dolendum esse ob peccata, ab iisque resipiscendum; 5) dari ex bonitate justitiaque divina praemium et poenam, tum in hac vita tum post hanc vitam. Gleich nach ihm trat Thomas Hobbes als Gegner des Christenthums auf, starb 1679. Er trat dem Cherbury nicht nur darin bei, daß weder diejenigen, welchen eine geoffenbarte Lehre wäre bekannt gemacht worden, noch diejenigen, welche vorgäben, sie empfangen zu haben, davon Gewißheit haben könnten, sondern er würdigte die Religion so herab, daß er sie ganz dem Gutachten der Regenten unterwarf, und behauptete, nicht nur die Auslegung der Schrift, sondern auch ihr Ansehn selbst, müsse von der obersten Gewalt der Fürsten bestimmt werden. Fast zu gleicher Zeit mit diesen beiden Engländern trat in Holland Benedict von Spinoza als Gegner der Schrift und Religion auf, mit dem Buche, welches 1670 zu Amsterdam unter dem Titel erschien: Tractatus theologico-politicus. Er verwarf alle Geheimnisse, Wunder und Weissagungen. Die Offenbarung ist ihm die gewisse Erkenntniß einer Sache, die Gott den Menschen geoffenbart hat, wohin also auch die natürliche Erkenntniß gehört. Der Geist Gottes, womit die Propheten erfüllt worden sind, bedeute nichts anders als die höhern Gaben und Kräfte, womit sie versehen waren, die stärkere, lebhaftere Einbildungskraft, die sie besaßen, und ihre Frömmigkeit. Die Verschiedenheit ihrer Weissagungen hatte ihren Grund in der Verschiedenheit ihres Temperaments und ihrer Einbildungskraft, die Göttlichkeit der Schrift könne blos daraus erwiesen werden, weil sie wahre Tugend lehre. Der Geist Gottes, auf den sich Paulus beruft, sey blos sein verständiges, Gott geweihtes Gemüth. Im 16ten Jahrhundert fand aber auch das Christenthum an Grotius, welcher ein schätzbares Werk de veritate

religionis christianae schrieb, einen gelehrten Vertheidiger desselben. Noch mehr Männer aber sind seit dem 18ten Jahrhundert in England, Frankreich und Deutschland aufgestanden, welche die christliche Religion bestritten, indem Einige ihre eigenthümlichen Lehren als ungereimt darstellten, Andere entweder die Beweise ihres göttlichen Ursprungs für untauglich, oder die Sittenlehre des Christenthums für schädlich erklärten, oder jede Offenbarung Gottes verwarfen, wodurch aber auch neue, scharfsinnigere und gründlichere Untersuchungen über die Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums, als je vorher, veranlaßt worden sind. Zu diesen englischen Gegnern des Christenthums gehören Graf von Schaftsbury, starb 1713, ferner Tindal, starb 1733, ferner Woolston, starb 1769, Collins, starb 1729, Chubb, starb 1744, Morghane, starb 1743, Bollingbroke, starb 1751, und Hume. Alle Gründe, deren man sich von jeher zur Vertheidigung des göttlichen Ursprungs des Christenthums bedient hat, und welche insgesammt in diesem Jahrhunderte von den Gegnern desselben bestritten worden sind, sind entweder innere oder äußere, und von beiderlei Art giebt es vorzüglich drei, aus welchen man die Göttlichkeit des Christenthums darzuthun sucht, wogegen auch die Angriffe vorzüglich gerichtet wurden. Die 3 innern Gründe, welche aus dem Inhalte und der Beschaffenheit des Christenthums hergenommen wurden, sind 1) die größere Vollständigkeit der christlichen Religion vor der natürlichen, 2) die Vernunftmäßigkeit derselben, 3) die Wirksamkeit desselben auf die Besserung des Menschen. Die äußern umfassen den Beweis aus den Weissagungen, Wundern und der menschlichen Glaubwürdigkeit oder dem Charakter Jesu und seiner Apostel in sich. Matthäus Tindale, ein scharfsinniger Rechtsgelehrter, bestritt in seiner 1731 erschienenen Schrift „Das Christenthum so alt als die Welt" die innern Gründe des Christenthums, indem er das Verhältniß der christlichen Religion zur natür-

lichen auf eine Art ins Licht setzte, wie es bisher selbst von Cherbury noch nicht geschehen war. Die Vertheidiger des Christenthums behaupten, daß die Vernunft-Religion unvollständig, ungewiß und unbrauchbar zur Beseligung der Menschen, und daher eine geoffenbarte nicht nur Bedürfniß und wünschenswerth, sondern nothwendig sey. In den, dem Christenthum eigenthümlichen, übervernünftigen Glaubenslehren fand man den Vorzug als einer geoffenbarten Lehre. Dies geschah besonders von Daniel Whitby, starb 1726. Dagegen bewies Tindale, daß die christliche Religion schlechterdings nichts enthalte, was nicht schon in der natürlichen begriffen sey; er zog daraus den Schluß, daß, da die natürliche Religion vollkommen und allen Menschen klar und begreiflich sey, jede Offenbarung überflüssig und zwecklos, und jedes Vorgeben derselben nothwendig falsch sey. Er behauptete, das Christenthum sey die äußerliche, wie die natürliche Religion die innerliche Offenbarung des unveränderlichen göttlichen Willens; auch suchte er besonders den Beweis der Wunder zu schwächen. Von der Offenbarung, sagt er, könne man keine Versicherung haben, daß sie auf eine zuverlässige Weise zu uns gebracht worden sey, und die christliche griff er aus dem Grunde an, daß sie nicht allgemein gewesen sey. Schon Carl Blound, ein englischer Edelmann, welcher sich 1693 erschoß, hatte gegen die Behauptung, daß ein höherer Beistand dem Lichte der Natur nothwendig sey, bemerkt, daß das Christenthum nicht in der ganzen Welt bekannt geworden sey. Sam. Clarke, starb 1729, wies diesen Einwurf, der wider die Nutzbarkeit einer göttlichen Offenbarung von dem Mangel der Allgemeinheit derselben hergenommen wurde, sehr treffend damit ab, daß er bemerkte, wie doch auch die natürliche Religion so allgemein anerkannt nicht sey, als sie für nothwendig gehalten werden müsse, und wie daraus, daß viele Menschen und ganze Völker blos ein thierisches Leben führen, gar nicht folge, daß der Schöpfer

ihnen keine höhere Bestimmung gegeben habe. Unter den vielen Schriften, welche gegen Tindale erschienen sind, zeichnen sich vorzüglich die von Conybear und Jac. Foster aus, von welchen der Erstere, ohne die Unentbehrlichkeit einer göttlichen Offenbarung zu behaupten, blos ihre hohe Nutzbarkeit lehrte, und zwar nicht eben um Geheimnisse zu entdecken, sondern Sittlichkeit zu befördern; und Foster schränkte sich mehr darauf ein, die Vorzüge der christlichen Sittenlehre vor der natürlichen zu entwickeln, als die geoffenbarten Glaubenslehren zu retten. Eben so sehr wurde der Inhalt der jüdischen und christlichen Religions-Lehre von Morghane bestritten. An Jesu mißbilligte er, daß er sich für den von den Propheten verkündigten Messias ausgegeben hätte, ob er gleich gewußt, daß diese von einem weltlichen Könige gesprochen hätten. Chubb und Bollingbroke stellten das Christenthum als unvernünftig und eben darum als Gottes unwürdig dar. Die Einwürfe Bolingbroke's wurden vorzüglich von Leland dargestellt in seinem Abriß der Geschichte, 2. Bd. S. 188. Die Sittenlehre des Christenthums wurde von Schaftsbury spottend angegriffen, vorzüglich aber von Mandeville, starb 1731, in seiner Fabel von den Bienen als nachtheilig für den frohen Genuß des Lebens und das Wohl des bürgerlichen Lebens vorgestellt, welches auch in den neuesten Zeiten von deutschen Schriftstellern, zuerst von Edelmann, einem Privatmann in Berlin, starb 1760; ferner von Paalzow, Criminalrath in Berlin, in seinem Hierocles u. a. Schriften, und Mehreren geschehen ist. Dagegen wurde von Mehreren die Vernunftmäßigkeit des Christenthums gegen die Gegner desselben dargethan. Dies geschah besonders von Joh. Locke in seinem 1696 herausgegebenen Werke: Vernunftmäßigkeit des Christenthums. Er suchte darin zu zeigen, daß das Christenthum der Hauptsache nach nichts Anders wäre, als die allgemeine vernünftige und sittliche Gottesverehrung, welche aber, um sie wieder her-

zustellen, zu bestätigen und überall geltend zu machen, besonders bevollmächtigte Personen und schickliche Anstalten erfordert hätte, und daß daher diese Vermittelung der göttlichen Weisheit mit allem Danke erkannt werden müsse. In der Folge wurde dieser aus der innern Vortrefflichkeit der Lehre Jesu genommene Beweis immer mehr benutzt, und fast als der einzige Beweis der Göttlichkeit des Christenthums dargestellt, vergl. Ziegler's vernunft- und schriftmäßige Erörterung, daß der Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums mehr aus der innern Vortrefflichkeit der Lehre, als aus Wundern und Weissagungen zu führen ist. Unter den äußern Gründen wurde der von den Weissagungen nicht nur von den Gegnern des Christenthums bestritten, sondern auch von den Vertheidigern selbst, durch die Art, wie sie die Weissagungen darstellten und erklärten, ganz unbrauchbar gemacht. Anton Collins, starb 1729, von welchem das Freidenken zu einem besondern Partheinamen gemacht wurde, suchte zu beweisen, daß der Grund, worauf das ganze Christenthum beruhe, die Weissagungen des A. Test. seyen, und daß dieser Grund falsch sey. Jesus und die Apostel nämlich hätten diesen Weissagungen erst durch eine allegorische Erklärungsart der Weissagungen diesen Sinn gegeben, der gar nicht in denselben läge, und der dem ursprünglichen Sinne derselben oft gerade entgegen sey. Zwar fanden die Weissagungen dessen ungeachtet an Chandler, besonders an Thomas Newton und auch an Andern, als: Olearius, Schöttgen, Rosenmüller, Seiler und andern Männern Vertheidiger, unter denen aber Mehrere die Anzahl derselben sowohl, als ihre Beweiskraft enger einschränkten. Besonders aber wurde von Mehreren geläugnet, daß der dogmatische Begriff von Weissagungen der biblische oder alttestamentliche sey, nach welchem vielmehr Weissagungen nichts Anders wären, als Ausspräche eines weisen Mannes, die sich auf die Zukunft bezögen, so daß messianische

Weissagungen nichts Anders seyen, als frohe Aussichten in die Zukunft auf einen großen Beglücker der Nation, oder vielmehr Hoffnungen und Erwartungen, welche ohne unmittelbare göttliche Einwirkungen entstanden, und sich theils auf alte Versprechungen durch Moses, theils auf die gegenwärtige Noth gründeten (cfr. Herder vom Erlöser der Menschen, p. 236; Eichhorn's Einl. ins A. Test.; ferner Ziegler in Henken's Magazin, 1. Bd. S. 61; Paulus in seinem Commentar über das N. Test., im 3ten Bde. p. 40). Die von Jesus selbst ausgesprochenen Weissagungen sind gleichfalls aus natürlichen Ursachen und Quellen hergeleitet, und theils, was die künftige Ausbreitung seiner Lehre betrifft, aus seinem festen Vertrauen zur Wahrheit seiner Lehre, zur Vorsehung Gottes und dem unaufhaltbaren Fortschreiten des menschlichen Geschlechts, theils was die Vorhersagung seines eigenen Schicksals und des Schicksals des jüdischen Staats betrifft, aus seiner Kenntniß von der Denkungsart und Handlungsweise der Juden und dem Verhältniß des jüdischen Staats zu dem römischen zu erklären. Der alte dogmatische Begriff von den Weissagungen ist als unbrauchbar für den göttlichen Ursprung der Religion dargestellt worden vom Prof. und General-Superintendent Nitzsch in Wittenberg, in seinen Prolegomenis ad Genesin, p. 223 seq., in einem besondern Excurse: De notione vaticinii moralis. Nach ihm ist vaticinium nichts Anders als: doctrina de gubernatione divina ad tempus futurum in usum moralem praesentis temporis applicatio. Und der Grund und die Quelle derselben ist sensus animi religiosus vel solus vel adjutus idonea rerum peritia. Was den Wunderbeweis anlangt, so wurde dieser gleichfalls zuerst von den Engländern und namentlich von Woolston angegriffen. Wie Collins in den Weissagungen Nichts fand als allegorische Auslegung von Aussprüchen, die anders gemeint und anders genommen worden sind, so wollte Woolston zei-

gen, daß auch die Erzählungen von den wundervollen Thaten Jesu nicht buchstäblich, sondern uneigentlich verstanden, und als allegorische Beschreibungen der in den Gemüthern der Menschen wirksamen Kraft seiner Lehre angesehen werden müßten. Er leitet die meisten Gebrechen und Leiden, welchen Jesus nach der Erzählung der Evangelisten abgeholfen hat, von geistlichen und sittlichen Mängeln und Plagen, natürliche Blindheit von verfinstertem Verstande, Lahmheit von Wankelmuth, Hunger von Wißbegierde und böse Geister von wilden Begierden her. Schon Spinoza hatte vor ihm eine solche moralische Deutungsweise der evangelischen Wundererzählungen, aber ernstlich, empfohlen; allein Woolston scherzte blos, wenn er vorgab, daß er dieselbe für die einzige Auskunft hielt. Im Grunde wollte er die ganze Geschichte Jesu als ein Mährchen der Verachtung ausstellen. So wie daher mehrere Engländer die Wahrheit der Wundergeschichte Jesu in Schriften zu vertheidigen suchten, so wurde nun verzüglich die Auferstehungsgeschichte Jesu, da auch diese verdächtig gemacht worden war, von mehreren Apologeten schärfer unterschieden. Dies geschah von Sherlocke und Fest (cfr. Leland 1. Bd.) Am gefährlichsten aber wurde das Christenthum in Ansehung des Wunderbeweises von Dav. Hume, starb 1776, bestritten. Er suchte darzuthun, daß Wunderwerke durch Zeugnisse, von welcher Art dieselben auch seyen, nicht bewiesen, oder die Wirklichkeit eines Wunders durch kein Zeugniß beglaubigt werden könne. Die Zeugnisse für irgend ein Wunder, sagt er, haben die gegenseitige Erfahrung aller Weltheile und Jahrhunderte wider sich, die uns versichern, daß nie Todte auferstehen, unheilbare Krankheiten durch bloße Machtsprüche geheilt, oder ähnliche übermenschliche Thaten hervorgebracht werden, folglich kann kein Zeugniß für irgend ein Wunder jemals für wahrscheinlich gehalten werden, und noch viel weniger bis zu einem wirklichen Beweise schreiten, und die gesunde Vernunft,

nunft, die ehrwürdiger ist als alle Zeit, gebietet also, alle wundervollen Erzählungen blos deswegen zu verwerfen, weil sie wundervoll sind, und der gemeinen Erfahrung aller Zeiten und Orte widersprechen. Nach Hume wurden von Rousseau in seinem Emil, Th. 3, S. 98, die Einwürfe wider die Wahrheit und Kraft des Wunderbeweises aufs neue gehäuft. Daraus, daß Gott den Lauf der Natur unterbrechen soll, kann seiner Meinung nach um so weniger etwas geschlossen werden, je stärker eine solche Erscheinung unwissende Menschen rührt, auch sey dieser Beweis von Jesus selbst nicht gebraucht, vielmehr ausdrücklich abgelehnt worden. Ehe er sich noch durch Wunder Ansehn erwarb, hatte er schon durch seine Lehre viele Jünger gewonnen, und selbst zuweilen seine Jünger gebeten, sie geheim zu halten. Endlich sey auch ein Wunder schwer zu erweisen, weil Niemand die Gesetze der Natur kennt. Für Zauberei habe man Zeugnisse von demselben Ansehn, wie für die Wunder Jesu, und diejenigen, welche Jesus verrichtet haben soll, ließen sich zum Theil natürlich erklären, auch wären sie nicht alle zuverlässig. Uebrigens fällt er an mehreren Stellen sehr rühmliche Urtheile von der Lehre und dem Charakter Jesu, gesteht ihm den Vorzug vor dem Sokrates zu, und bekennt, daß er die Göttlichkeit des Evangelii wegen seiner vortrefflichen Lehre und des edeln Charakters Jesu glaube. Unter denen, welche gegen Hume und Rousseau die Wunder und die christliche Offenbarung zu retten suchten, zeichnete sich vorzüglich Carl Bonnet, starb 1793, aus. In seinen philosophischen Untersuchungen der Beweise für das Christenthum, übersetzt von Lavater, 1769, bestimmte er den Begriff der Wunderwerke dahin, daß sie Modificationen oder Einschränkungen in dem Gebiete der Naturgesetze wären, welche der Gesetzgeber der Natur vom Anfange her so in der Maschine unserer Welt vorherbestimmt und zubereitet habe, daß sie alsdann so erfolgen mußten, weil und wie sie dazu

dienten, seinen Befehlen an die Menschen Beglaubigung zu verschaffen. In den neuern Zeiten hat man den Wunderbeweis mehr dadurch gegen mancherlei Einwürfe zu retten gesucht, daß man den Begriff und die Beweiskraft desselben mehr einschränkte, genauer und schärfer bestimmte, welches aber auf verschiedene Weise geschehen ist. Man führte besonders den Begriff auf den biblischen Sprachgebrauch zurück, und erklärte die Wunder für ungewöhnliche Ereignisse, welche geschehen sind, um die Aufmerksamkeit und Bewunderung der Zeitgenossen zu erregen. So z. B. Seiler und Ammon, oder wie Reinhard, um einen göttlichen Gesandten und seine Lehre zu empfehlen, oder wie Nitzsch, um einen göttlichen Gesandten zu bestätigen. Endlich sollen sie nach Andern zwar unmöglich seyn, aber solche Ereignisse und Handlungen bezeichnen, die sich sehr wohl erklären lassen, wie Paulus, Eck und Andere.

Was die Absicht und den Zweck der Wunder anlangt, so wird diese von Einigen darin gesetzt, daß dadurch nicht nur die göttliche Sendung Jesu und seiner Apostel, sondern auch die Wahrheit ihrer Lehren bestätigt würde, und zwar nicht nur für die damaligen Zeiten und Augenzeugen, sondern für alle Menschen aller Zeiten. Nach Andern waren sie blos Mittel, um die Geschichts-Wahrheit zu beweisen, daß der Wunderthäter ein göttlicher Gesandter sey, durch den Gott wirke, der daher Aufmerksamkeit und Beifall auch in Ansehung dessen verdiene, was er thue, weil Gott ihn durch äußerliche Thatsachen als seinen Gesandten beglaubige, und so mittelbarer Weise seine Lehre als eine göttliche oder unter göttlicher Autorität vorgetragene Lehre bestätige. Allein dieser Beweisgrund zur Bestätigung des Wunderthäters als göttlichen Gesandten, ist theils überhaupt bestimmt, theils dahin eingeschränkt worden, daß er blos für die Zeitgenossen Jesu und seiner Apostel zur Einführung des Christenthums nöthig gewesen sey, und zu unsern Zeiten nur für diejenigen brauchbar seyn

könne, welche des Glaubens an Wunder bedürfen, und durch denselben lebhafter und stärker überzeugt würden, als durch die innere Vortrefflichkeit der Lehre Jesu. Man sehe den 3ten Excurs von Teller zu Burneti liber de fide et officiis Christianorum, und Ziegler in Henken's Magazin, 1. Band. S. 20. Dagegen hat Nitzsch in seinem Programme: Quantum Christus tribuerit miraculis, bemerkt, daß es nicht bewiesen werden könne, daß Jesus seine Wunder blos um der Juden seiner Zeit und solcher Menschen willen, die ihnen ähnlich wären, und nur zur Einführung seiner Religionslehre verrichtet habe. Auch sey ein äußerliches Merkmal zur völligen Beglaubigung eines Religionslehrers als eines göttlichen Gesandten nöthig, zu welcher Beglaubigung die Vortrefflichkeit der Lehre allein nicht hinreichend sey; entweder müsse man behaupten, daß wir gar keine positive Religion nöthig hätten, oder wir müßten zugeben, daß auch wir äußerer Beweise von der göttlichen Sendung Jesu zu unserer festen Ueberzeugung bedürfen. Um den Widerspruch, der in den Aussprüchen Jesu zu liegen scheint, zu heben, nach welchen die Wunder bald für Beweise der göttlichen Sendung Jesu erklärt, bald diejenigen getadelt werden, welche dergleichen fordern, so nimmt er an: Jesu Absicht sey gewesen, die Menschen sowohl zu einem wahren, als zu einem festen Glauben zu bringen. Das Erste sollte durch die Lehre und ihre Vortrefflichkeit, das Zweite durch Wunder bewirkt werden, so daß die Ueberzeugung von dem Werthe der Lehre Jesu die erste, die Wunder aber die zweite Stelle einnähmen. Von einigen Andern sind die Wunder aus einem teleologischen Gesichtspunkte betrachtet worden, nach welchem sie zwar nicht übernatürliche, sondern ungewöhnliche und außerordentliche Begebenheiten sind, welche von uns wirklich nicht erklärt werden können, und auf eine uns unbekannte Weise natürlich zugegangen seyn müssen, woraus geschlossen wird, daß sie mit Recht als von

Gottes Vorsehung zur Beglaubigung eines Religionslehrers bewirkt betrachtet werden müssen. Endlich nehmen sie Einige im populären Begriff des Alterthums, von welchem alles Wunderbare für eine unmittelbare Wirkung der Gottheit gehalten wurde. Von den Aposteln seyen daher die außerordentlichen Thaten für wahre Wunder gehalten worden, ob sie es gleich nicht gewesen wären. Dagegen aber ist von Andern erinnert worden, daß sich auf diese Weise die Apostel getäuscht hätten, und daß damit auch das Ansehn Jesu in Gefahr käme, welcher nie dieser Meinung widersprochen habe, daß seine Thaten Wunder seyen, wofür sie, wie er wußte, von seinen Aposteln gehalten wurden. Je öfter die übrigen historischen Beweise der Göttlichkeit des Christenthums angegriffen worden sind, namentlich die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, mit desto größerer Sorgfalt haben Mehrere dieselbe zu befestigen gesucht. Dies geschah zuerst am sorgfältigsten und weitläuftigsten von Nathanael Lardner, welcher ein in 17 Bänden 8. bestehendes Werk: Ueber die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, und eine Sammlung alter jüdischer und heidnischer Zeugnisse bis in das 12te Jahrhundert in 4 Bänden 4., herausgegeben hat. Von dem erstern Werke sind blos 5 Bände ins Deutsche übersetzt. Einen kurzen Auszug daraus findet man in Leß Werke über die Religion, 1. Thl. S. 485 seq. Auf's neue sind diese historischen Beweise, theils von Engländern, theils aber und vorzüglich von Deutschen, auf Veranlassung der neuen in Deutschland gegen das Christenthum erschienenen Schriften, befestigt worden. Zu diesen neuen Gegnern gehört vorzüglich der ungenannte Verfasser der Fragmente, welche von Lessing herausgegeben worden sind, unter dem Titel: Vom Zweck Jesu und seiner Jünger, 1778, und Anhang zum Zwecke Jesu, Berlin 1784. Der Verfasser stellt Jesum als einen eigennützigen und ehrgeizigen Betrüger dar, beschuldigt ihn der kleinlichsten Kunstgriffe, und

sucht vorzüglich Alles auf, was dessen Auferstehungsgeschichte verdächtig machen kann. Auch Bahrdt, in verschiedenen Schriften, stellt Jesum als einen Betrüger, aber als einen frommen, schwärmerischen, vor. Dem Verfasser des Horus, herausgegeben 1783, ist Jesus ein Mann von großen Fähigkeiten, und der als Moralist Achtung verdient, dessen Wunder aber nichts als Selbstbetrug, physikalische Kunst und natürlicher Erfolg waren. Die neuesten Schriften von Paalzow, Maubillon, Pfriem u. A. gegen das Christenthum, enthalten größtentheils nichts als Wiederholung oft gemachter und wiederholter Einwürfe. Die gegen die Wolfenbüttelschen Fragmente, gegen Bahrdt und die neuesten Angriffe herausgekommenen Schriften findet man angezeigt in Niemeyer's Bibliothek für Prediger, 2. Bd. S. 60 sq. Unter den vorzüglichsten allgemeinen apologetischen Schriften des Christenthums, in welchen die innern und äußern Beweise mit größter Schärfe geführt worden sind, zeichnen sich in den neuesten Zeiten aus: Jerusalem, Zöllner, Rösselt, Leß, Kleuker, Baley, Rosenmüller, und besonders der aus dem Charakter Jesu und seiner Apostel geführte Beweis von Reinhard in seinem Versuche über den Plan, den der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschen entwarf. Man vergleiche auch J. Alb. Fabricii delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis christianae adversus Atheos, Epicureos, Deistas s. Naturalistas, Idololatras, Judaeos et Muhamedanos asseruerunt. Hamburg 1725, 4.

§. 11.

Ueber Offenbarung und Vertheidigung derselben aus Vernunft in den neuern Zeiten.

Ueber den Begriff der Offenbarung haben sich die ältern Kirchenväter nicht bestimmt erklärt. Schrift und Offenbarung haben sie für Eins genommen. Indem aber

Mehrere, namentlich Clemens und Origenes, alles Gute ursprünglich von Gott ableiteten und auch die heidnische Philosophie als das Werk einer besondern Offenbarung Gottes betrachteten, so erhellt daraus, daß sie die Allgemeinheit derselben angenommen, und die unmittelbare göttliche Offenbarung nicht als einen unterscheidenden Charakter der christlichen vorgetragen, sondern nur als eine, dem Grade der Vollkommenheit nach, von der den Juden und Heiden widerfahrnen Offenbarung verschiedene Belehrung Gottes angesehen haben. Clemens sagt: vielleicht wurde auch die Philosophie einst den Griechen unmittelbar gegeben, ehe der Herr die Griechen berief; und Origenes glaubte, daß der λόγος θεοῦ vor der Ankunft Christi auf alle gute Seelen herabgestiegen sey, und sie, wenn sie folgsam waren, gebessert habe. Die Nothwendigkeit dieser göttlichen Offenbarung gründeten sie auf die Schwäche der menschlichen Vernunft in Religionssachen, indem der sich selbst überlassene Mensch nicht im Stande sey, Gott richtig zu erkennen, so z. B. Clemens, Origenes, Basilius Magnus, Hilarius, welcher sagt: a deo discendum est quid de deo intelligendum sit, quia nonnisi se auctore cognoscitur. Eben dies lehrten auch die Scholastiker. Unsere symbolischen Bücher bestimmen zwar nichts über den Begriff und die Art der Offenbarung, setzen sie aber offenbar voraus, indem sie die Schrift als verbum dei betrachten, und lehren, daß die Menschen ohne Hülfe der göttlichen Offenbarung weder Gott wahrhaftig erkennen, noch auf eine ihm wohlgefällige Weise verehren können; sie steht also mit der Lehre von der Erbsünde in Verbindung. Offenbarung und Eingebung wurden bis auf die Zeiten Calov's gewöhnlich als synonyma betrachtet, und darunter die unmittelbare göttliche Einwirkung auf die Propheten und Apostel zur Bekanntmachung und Ausbreitung der Religionslehren verstanden.

§. 12.

Eine allgemeine Theorie der Offenbarung hat in der lutherischen Kirche zuerst Calov aufgestellt, welche von den meisten lutherischen Theologen bis auf die neuesten Zeiten angenommen worden ist. Calov unterschied zwischen revelatio und inspiratio, verstand unter der erstern überhaupt die unmittelbare göttliche Wirksamkeit zur Bekanntmachung verborgener und unbekannter Dinge; unter inspiratio oder Eingebung aber die unmittelbare göttliche Einwirkung bei der schriftlichen Aufzeichnung der biblischen Bücher, nach welcher Begriffe und Vorstellungen sowohl, als Worte und Redensarten, wodurch diese Begriffe bezeichnet werden sollen, den Schriftstellern mitgetheilt worden sind, die Sachen mochten nun den Schriftstellern schon bekannt gewesen seyn oder nicht. Die Offenbarung konnte daher schon vor der schriftlichen Abfassung geschehen seyn, und ohne schriftliche Aufzeichnung statt finden. Die Eingebung war aber allezeit mit dem Schreiben verbunden, und bei demselben wirksam. Und ebenso bestimmte auch Baumgarten den Unterschied in seiner Glaubenslehre. Diese Bestimmung soll dazu dienen, um allen göttlichen Schriften, von welchem Inhalte sie auch seyn mögen, gleiche Gültigkeit zu vindiciren, indem sie alle durchgängig unter derselben göttlichen Eingebung abgefaßt wurden, und dadurch alle Nachrichten von Begebenheiten, wenn sie gleich als vorher bekannt keiner göttlichen Offenbarung bedurften, untrüglich gemacht wurden. Nach der seit Calov angenommenen Theorie der Offenbarung sowohl, als nach der Behauptung vieler Skeptiker, welche der Vernunft alle gewisse Erkenntniß absprechen, z. B. des Huetius, Bayle u. A., wurden Vernunft und Offenbarung, Natur und Bibel beinahe einander entgegen gestellt, — Offenbarung und Bibel unendlich weit über alle natürliche Anwendung der Vernunft hinauf gestellt, der armseligen Vernunft alles Urtheil über den Inhalt der geoffenbarten Religion abgespro-

chen, und Gefangennehmung der blinden Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefordert. Locke und Leibnitz, Jener in seinem Versuche vom menschlichen Verstande, 4. Bd. 18. Kap., und Dieser besonders in der seiner Theodicee vorgesetzten Abhandlung von der Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft, suchten die Grenzen zwischen Glauben und Vernunft und die Regeln von beiden festzusetzen und beide mit einander zu vereinigen. Leibnitz bemühte sich sogar, die positiven Lehren des Christenthums von der Dreieinigkeit und der substantiellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle mit der Vernunft in Uebereinstimmung zu bringen, und die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung darzuthun, wodurch der Grund zu neuen Offenbarungs-Theorieen gelegt wurde, welche von Wolf in seiner theologia naturalis entwickelt worden sind. Seitdem hielten sich Mehrere an diese älteren Vorstellungen, Andere neigten sich zum Naturalismus, leugneten, oder hoben doch mit der That, wenn sie es auch nicht bekannten, alle Offenbarung auf, indem sie den Unterschied zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion verwarfen, zwar den Ausdruck „Offenbarung" beibehielten, aber darunter im Allgemeinen die von der Gottheit in der Natur getroffenen Anstalten, die Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit zu führen, verstanden.

§. 13.

Durch die kritische Philosophie wurden zuerst wieder neue Untersuchungen über Offenbarung und geoffenbarte Religion angestellt, welche jedoch zu verschiedenen Resultaten geführt haben. Fichte war der Erste, welcher unter den kritischen Philosophen es versuchte, den Begriff einer übernatürlichen Offenbarung und den Glauben an dieselbe a priori aus den Principien der praktischen Vernunft herzuleiten und zu rechtfertigen, welches nachher von Niethammer, Grohmann u. And. geschehen ist. Fichte er-

klärte in seiner Schrift: Versuch einer Kritik aller Offenbarung, Königsberg 1792, die Offenbarung als eine durch die Causalität Gottes in der Sinnenwelt bewirkte Erscheinung, wodurch sich Gott als moralischen Gesetzgeber ankündige. Eine Offenbarung soll einen so tiefen moralischen Verfall der Menschen voraussetzen, daß sie ohne dieselbe aller Moralität verlustig gehen würden. Der Glaube an dieselbe soll sich gründen auf den Wunsch des Herzens, gut zu seyn, und auf ein Bedürfniß eines solchen Glaubens, um das Gute wirklich in sich hervorzubringen. Eine kurze und faßliche Uebersicht dieses Werks enthält die Schrift von Niethammer: Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung, 1792. Gegen Fichte's Schrift ist gerichtet: Kritische Theorie der Offenbarung, von Maaß in Halle, 1792, welcher eine mittelbare Offenbarung behauptete, weil sie aus Naturgesetzen entspringt, und nicht unmittelbar von Gott gewirkt ist. Die verschiedenen Versuche, welche von Mehreren gemacht worden sind, solche Begriffe aufzustellen, wodurch der Offenbarungsglaube durch die Vernunft selbst begründet werden soll, werden angegeben von Stäudlin in seiner Dogmatik, S. 134 sq. Die verschiedenen Vorstellungen unserer Zeit von der Offenbarung lassen sich in 4 Klassen zusammenfassen. In die erste Klasse gehört der Begriff der Supranaturalisten, nach welchen Offenbarung eine übernatürliche und unmittelbare Bekanntmachung von Religions-Wahrheiten ist, welche aus der Vernunft nicht entwickelt und bewiesen werden können, und die nicht um innerer Gründe willen, sondern auf Gottes Autorität geglaubt werden soll, und deren Glaube zur allgemeinen Religion für nothwendig gehalten wird. In die zweite gehört der Begriff der Naturalisten, welche die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung als höhern Wahn verwerfen, und behaupten, daß Alles, was Andere für eine unmittelbare und übernatürliche Wirkung Gottes halten, natürlich zugegangen sey. In die dritte

gehört der teleologische Begriff oder der Begriff der Rationalisten, welche aus der Beschaffenheit und dem Inhalte einer gegebenen Religion auf den göttlichen Ursprung derselben schließen, und eine der Gottheit würdige Religion als eine geoffenbarte zulassen, aber doch behaupten, daß, sie zu kennen und wirklich anzunehmen, zur Religion nicht nothwendig erfordert wird. Denn ob er gleich eine geoffenbarte Religion für unerweislich hält, so maßt er sich doch auch nicht an, das Uebernatürliche, was sich mit dieser Religion zugetragen haben soll, natürlich zu erklären, und nimmt selbst an, daß es Zustände der Menschen geben kann, in welchen eine solche Offenbarung sehr zweckmäßig und wohlthätig seyn konnte. In die vierte Klasse gehört der Offenbarungsbegriff der gesunden Vernunft, wie er von Eckermann in seinem Handbuche der christlichen Glaubenslehren, 1. Bd. S. 370, genannt wird. Es ist aber derselbe nichts Anders, als der Glaube an eine natürliche Offenbarung Gottes. Sie ist nämlich eine besondere Veranstaltung Gottes, und Bekanntmachung höchst wichtiger Religions-Wahrheiten, welche bis dahin noch nicht allgemein anerkannt waren. Sowohl gegen den ältern supernaturalistischen, als gegen den neuen rationalen Offenbarungsbegriff, hat der Prof. und General-Superintendent Nitzsch in seinen 6 Programmen de revelatione religionis externa eademque publica eine neue Theorie von Offenbarung aufgestellt, und sowohl durch die Uebereinstimmung derselben mit der Bibel, als durch ihren praktischen Nutzen gerechtfertigt. Er unterscheidet revelationem internam et privatam von revelatione externa et publica, welche letztere ihm eigentlich den Namen der Revelation zu verdienen scheint. Diese revelatio ist nach p. 5 in seiner prolusione: divina verae religionis promulgatio, h. e. facta externa eademque insignia, per quae necessitudo moralis, quae deo cum hominibus intercedit, ita publice declarata est, ut haec declaratio divinam inter

homines auctoritatem nanciscerétur; oder nach S. 138, Divina necessitudinis moralis quae sit inter deum et homines promulgatio, constituenda necessitudine adspectabili moralem repraesentante, ad hanc ipsam provendam facta.

§. 14.

Vorstellungen von dem Ursprunge des Alten und Neuen Testaments, oder von der Inspiration.

Daß die heiligen Bücher der Juden aus einer unmittelbaren göttlichen Eingebung geschrieben seyen, war zu den Zeiten Jesu herrschender Glaube unter den Juden, wie aus den Schriften des Philo, Josephus u. Anderer erhellt. Diese Vorstellungen der Juden wurden von der christlichen Kirche um so leichter angenommen, da sich im Ganzen diese Ideen, wenn gleich nicht mit allen Modificationen, in den Aeußerungen Jesu und seiner Apostel von der göttlichen Begeisterung der Prophetenbücher wiederfanden, wie das erhellt aus Joh. X., 34. 36, Matth. XX., 43, 1. Tim. III., 16, 2. Petr. I., 21. Nach Philo, dessen Einfluß auf die Bildung der christlichen Dogmen vorzüglich groß war, sind die Propheten Dolmetscher der Gottheit, deren sich Gott als Werkzeuge bediente, um bekannt zu machen, was er will. Ein Prophet, sagt er, redet nichts Eigenes, sondern lauter Fremdes, welches ein Anderer ihm eingiebt. Josephus nennt in seinem Buche wider den Apion die Verfasser der 22 Bücher des A. Test., die Geschichtschreiber nicht ausgenommen, Propheten, d. h. bei ihm Solche, welche die ältern Begebenheiten aus göttlicher Eingebung erkannt, und die Begebenheiten ihrer Zeit der Wahrheit gemäß beschrieben haben. Philo erklärt selbst die griechische Uebersetzung des A. Test. für ein Wunder, indem er der fabelhaften Erzählung des Aristeas folgt, nach welcher Ptolomäus Philadelphus durch 72 Rabbinen, die er aus Jerusalem kommen ließ,

die Uebersetzung des A. Test. aus dem Hebräischen ins Griechische veranlaßte, so berichtet, daß diese 72 Männer, ungeachtet sie jeder einzeln für sich übersetzten, dennoch eine Uebersetzung lieferten, welche bis auf die Worte übereinstimmte, woraus sich ergiebt, daß man die Uebersetzung der Siebziger, bis auf die einzelnen Worte, für inspirirt gehalten, und daß man, wenn man dies von der Uebersetzung glaubt, noch viel mehr von dem Original behauptet haben würde.

§. 15.

Die bei den Juden herrschende Vorstellung von der göttlichen Eingebung der Bücher des A. Test. wurde von den Kirchenvätern nicht nur in Ansehung des A. Test. angenommen, sondern auch auf die neutestamentlichen Bücher übergetragen. Justin in seiner Ermahnungsschrift an die Griechen, wenn sie anders wirklich den Justin zum Verfasser hat, sagt von den Schriftstellern des A. Test.: wie ein Bogen auf einer Guitarre oder Leyer Töne hervorbringt, so bediente sich die Gottheit dieser frommen Männer als Instrumente, um uns himmlische Dinge bekannt zu machen. Nach dem Athenagoras bediente sich der Geist Gottes der Propheten auf die nämliche Art, wie ein Flötenspieler seiner Flöte, und Theophilus nennt sie ὄργανα θεοῦ, Werkzeuge Gottes; auch lehrt er, daß auf den Evangelisten und Propheten ein Geist des Herrn ruhte, durch welchen sie redeten. Und dies Letztere, daß nur Ein Geist das A. und N. Test. eingegeben habe, wurde besonders gegen die Gnostiker vom Irenäus, und nachher von Tertullian und Origenes behauptet, und wurde allgemeine Kirchenlehre. Die Gnostiker leiteten nämlich die Eingebung des A. Test. nicht von dem höchsten Gott, sondern von dem unvollkommenen Weltschöpfer ab, und von den Aposteln behaupteten Einige unter ihnen, daß auch diese von dem Einflusse der Aeonen nicht ganz frei geblieben wären, den Reden Jesu zuweilen etwas aus dem jü-

dischen Gesetze beigemischt hätten, ob sie gleich sonst der ewige Gott auch begeistert habe, und deswegen müßte man beim Lesen des N. Test. sehr vorsichtig und sorgfältig das eigentlich Göttliche von dem Uebrigen unterscheiden. Nach dem Irenäus sowohl als nach dem Clemens erstreckte sich die Inspiration nicht nur über die Sachen, sondern auch über die Worte. Dabei schränkten aber mehrere der ältern Kirchenväter die Inspiration nicht blos auf die Schriften des A. und N. Test. ein, Theophilus legte dieselbe sogar den heidnischen Schriften, nämlich den Büchern der Sibylla und des Hydaspes bei. Clemens vergleicht die Menschen mit einem musikalischen Instrumente, auf welchem der göttliche λόγος spielt, und scheint dadurch jede Kenntniß des Wahren und Guten für inspirirt gehalten zu haben, und Tertullian scheint jede Schrift, die zur Erbauung brauchbar ist, für inspirirt zu halten, woraus sich ergiebt, daß die Begriffe dieser Kirchenväter über die Inspiration sehr unbestimmt waren. Etwas bestimmter sind die Vorstellungen des Origenes. Er rechnet es zur allgemeinen Kirchenlehre, daß die heilige Schrift vom Geiste Gottes eingegeben war, und dehnt diese Eingebung auf beide Testamente aus. Er beschreibt diese Eingebung als einen durch Berührung des heiligen Geistes bewirkten, erhöheten Zustand der Seelenkräfte. Dabei nimmt er aber Grade der Inspiration an, indem er glaubt, daß die apostolischen Schriften zwar weisheitsvoll und zweckmäßig sind, den prophetischen aber nicht gleich kommen, die mit den Worten anfangen: Das sagt der allmächtige Herr. Ohne den Begriff der Inspiration näher bestimmt zu haben, war es gleichwohl allgemeiner Glaube, daß die Schrift unmittelbar und wirklich vom Geiste Gottes eingegeben sey. Chrysostomus nennt den Mund der Propheten den Mund Gottes, und Augustin die heilige Schrift venerabilem stylum spiritus dei. Indessen blieben sich doch die Kirchenväter, ungeachtet sie sich

für eine wirkliche Inspiration erklärten, nicht immer gleich, daher sie sich in manchen Stücken von der herrschenden Meinung entfernten. Bei der Stelle: Col. I., 16, wo Paulus Herrschaften, Fürstenthümer, Obrigkeiten nennt, sagt Origenes: ich weiß nicht, woher er es genommen haben mag. Er kann also nicht Alles als vom heiligen Geiste inspirirt gehalten haben. Auch Augustin sagt von den Evangelisten, sie hätten die Geschichte so aufgezeichnet, wie Jeder sich ihrer erinnerte, oder wie sein Gemüth ihn leitete, und schon Papias hat behauptet: Marcus erzähle die Reden und Thaten Jesu aus dem Gedächtniß, wie er sie aus dem Munde Petri behalten habe. Und da sich mehrere Kirchenväter sehr hart über die Schreibart Pauli ausdrückten, so folgt, daß sie die Worte dem heiligen Geiste nicht zugeeignet haben. Doch wurde die Vorstellung von der unmittelbaren und wörtlichen Inspiration allgemein als nothwendiger Glaubensartikel angenommen, ohne sie weiter zu untersuchen und von verwandten Begriffen zu unterscheiden, so daß man nicht sagen kann, wie viel oder wie wenig man derselben zugeeignet hat.

§. 16.

So wie die Scholastiker die Inspirationslehre unentwickelt ließen, so scheinen auch die Reformatoren keine bestimmten Begriffe von der Eingebung gehabt zu haben. Selbst Luther, der in mehreren Stellen seiner Schriften die Eingebung auf die Sachen eingeschränkt hat, und bei aller göttlichen Einwirkung eine solche eigene Thätigkeit der heiligen Männer annahm, bei welcher es möglich blieb, zuweilen Fehler der Uebereilung und der Vergessenheit zu begehen, blieb sich nicht immer gleich. Auf eine ähnliche Art wie Luther hatte auch Erasmus in seinen Anmerkungen zu Matth. II., 6, und Apost. Gesch. X., 37, geurtheilt. Den Grad der Göttlichkeit der biblischen Bücher

bestimmte Luther nach dem Grade, in welchem gewisse Glaubenslehren mehr oder weniger deutlich, begreiflich und überzeugend vorgetragen würden. Daher sein hartes Urtheil über die Epistel Jacobi: Daher ist Sanct Jacobi Epistel gegen die andern eine ströherne, indem sie gar keine evangelische Art an sich hat. Nur in den Sacraments-Streitigkeiten nahm Luther eine strenge Vorstellung und sich bis auf die Worte erstreckende Eingebung an. In unsern symbolischen Schriften wird über die Eingebung Nichts bestimmt, sie wird vielmehr als gewiß vorausgesetzt.

§. 17.

Da die freiere Meinung Luther's von der römischen Kirche zur Unterstützung ihres Satzes von der Dunkelheit der heiligen Schrift und von dem hohen Ansehn der Tradition gebraucht wurde, so verließ man Luther's Theorie, und fing überhaupt an, dieselbe sorgfältiger zu entwickeln, besonders da die heilige Schrift als die einzige und untrügliche Norm in Glaubenssachen gegen die römische Kirche vertheidigt wurde. Dies geschah zuerst von Martin Chemnitz in seinem examine concilii Tridentini. Doch bezog er blos die Inspiration auf den göttlichen Antrieb zum Schreiben, ohne eine besondere göttliche Kraft anzunehmen, die während des Schreibens auf die heiligen Verfasser gewirkt haben soll. Allein im 17ten Jahrhundert wurde von den berühmtesten Theologen Calov, Quenstädt u. A. der Inspirationsbegriff so bestimmt, daß er auf die göttliche Wirksamkeit zur schriftlichen Aufzeichnung der heiligen Bücher eingeschränkt wurde, welche aber sowohl den göttlichen Antrieb zum Schreiben, als die Mittheilung der Worte und Sachen in sich faßte. Zwar suchten einige gelehrte Männer in eben demselben Jahrhunderte, Calixtus und Musäus, die Theorie Luther's zu behaupten, nach welcher sich die Inspiration blos auf die Sachen erstreckte; aber es wurde ihnen heftig widersprochen, und der strengere Begriff von der

unmittelbaren und wörtlichen Eingebung der heiligen Schrift wurde theils gegen die Lehrer der katholischen Kirche, theils gegen die Socinianer und Arminianer, welche freiere Grundsätze annahmen, vertheidigt. In der katholischen Kirche wurde nicht nur zum Behuf ihrer Lehre von dem Ansehn der Tradition, die sie noch über die Bibel setzten, überhaupt ein laxerer Inspirationsbegriff aufgestellt, besonders von mehreren einzelnen Gelehrten, als Huetius, — mehrere unter ihnen behaupteten unverholen, daß die heiligen Schriftsteller in Dingen, die nicht die Seligkeit der Menschen betreffen, sondern sich blos auf historische Nebenumstände beziehen, sich selbst überlassen gewesen wären, und daher auch zuweilen geirrt hätten. Ueberhaupt ist es Lehre der katholischen Kirche, daß der Endzweck der nähern Offenbarung gar keine schriftliche Aufzeichnung erfordert habe, und daß die Apostel ihre Schriften ohne einen göttlichen Befehl aufgesetzt hätten. Am meisten zeichnete sich unter den katholischen Gelehrten Richard Simon aus, welcher durch seine histoire critique du Vieux et Nouveau Testament, 1685, 4., den allgemeinen Glauben an die Göttlichkeit und das kanonische Ansehn der meisten biblischen Bücher erschütterte. Er stellte solche Hypothesen von den meisten Schriften des A. Test. auf, wodurch die Eingebung dieser Bücher ganz wegfiel. Die Socinianer behaupteten, daß die heiligen Schriftsteller die Sachen blos aus dem Gedächtniß vorgetragen haben, und dabei nicht von allen Gedächtnißfehlern frei geblieben wären. In der reformirten Kirche haben Mehrere die umständliche Eingebung der Sachen geleugnet, und von verschiedenen englischen Gottesgelehrten ist der Inspirationsbegriff sehr eingeschränkt worden. Am weitesten gingen die Arminianer oder Remonstranten. Grotius leugnete die Eingebung der historischen Bücher gänzlich, und Joh. Clericus behauptet blos von den Weissagungen, daß sie den Propheten vorher durch eine Offenbarung mitgetheilt worden,

nahm

nahm aber an, daß sie dieselbe aus dem Gedächtniß aufgeschrieben haben. Den Geist des Vaters, der nach Matth. X., 20, reden werde, versteht er vom Geiste der Heiligkeit und Standhaftigkeit, womit sie ihre Lehre vertheidigen würden, also von einer frommen Gemüthsverfassung. Man vergleiche Töllner's Schrift: Die göttliche Eingebung der heiligen Schrift, Mietau und Leipzig 1776.

§. 18.

Auch in der lutherischen Kirche vermochte sich der angenommene strengere Inspirationsbegriff bei den Fortschritten der Kritik, Exegese und Philosophie nicht ferner zu behaupten; besonders trugen die genauern Untersuchungen über den Ursprung der heiligen Bücher, über ihre Sammlung und die Verschiedenheit der Lesarten viel dazu bei, daß der bisherige Inspirationsbegriff von Einigen bestritten und ganz verworfen, von Andern gemildert und verschieden modificirt wurde. Diejenigen, welche die Inspiration der heiligen Schrift gänzlich leugneten, geriethen auf die unter den meisten alten Völkern herrschende Meinung von den Orakeln und Begeisterung der Dichter, welche ungebildeten Völkern so natürlich sey, und worauf sich auch die Meinung von der Inspiration der Schrift gründete, indem die Juden diese Meinung gehegt hätten, von welchen sie auf die Christen fortgepflanzt worden sey. Dies bestätigt sich dadurch, daß auch die alten Kirchenväter bei den heidnischen Priestern und Orakeln die göttliche Inspiration, wie bei den heiligen Schriften, angenommen hätten. Endlich bemerkten sie, daß eine göttliche Eingebung von uns weder begriffen werden könne, noch auch möglich gewesen sey. Andere behaupteten blos die Eingebung der Sachen, oder nur der Lehren, und zwar nur derjenigen, welche die Schriftsteller nicht ohne göttliche Offenbarung wissen konnten. Besonders suchte man den Inspirationsbegriff dadurch näher zu bestimmen, daß man einen Unterschied zwischen Offen-

barung und Eingebung machte, und die letztere in die göttliche Wirksamkeit setzte, wodurch die Schriftsteller vor allen Fehlern und Irrthümern beim Schreiben bewahrt wurden. Um den Schwierigkeiten, denen dieser Begriff auch bei dieser Distinktion ausgesetzt war, abzuhelfen, erweiterte man den Begriff so, daß er göttliche Wirkungen mehr als einer Art, ordentliche und unordentliche, umfassen konnte. Man unterschied zwischen einer blos leitenden und bewahrenden, oder regierenden und stärkenden, wodurch die Schriftsteller bewahrt wurden vor Irrthümern, und einer offenbarenden Inspiration. — Andere wollten lieber eine doppelte Art oder zwei Hauptgrade der Inspiration annehmen, und die Inspiration unterscheiden im weitern und engern Sinne, inspirationem late et stricte dictam, wovon sich die erstere auf die den Schriftstellern bekannten Dinge bezog, und in der göttlichen Mitwirkung besteht, die sie vor Irrthümern bewahrte, die andere aber sich auf diejenigen Wahrheiten erstreckte, die ihnen vorher nicht bekannt waren. Dabei haben mehrere Theologen, selbst Baumgarten und Mosheim, den Streit über die Eingebung der Worte für unerheblich erklärt. Töllner setzte zuerst in seiner oben angegebenen Schrift: von der göttlichen Eingebung der heiligen Schrift, die verschiedenen Grade der Inspiration, welche man annehmen müsse, mit philosophischer Genauigkeit auseinander. Da jedoch nicht immer bestimmt werden kann, welcher Grad der Inspiration in einer Stelle statt gefunden hat, so haben Mehrere blos eine Inspiration im weitern Sinne angenommen, in so fern nämlich die Schriftsteller beim Vortrage der in ihren Schriften aufgezeichneten Lehren des göttlichen Beistandes genossen, wobei die Inspiration in dem alten Sinne, als unmittelbare oder außerordentliche Mitwirkung des heiligen Geistes auf die heiligen Schriftsteller, gänzlich aufgehoben wurde.

§. 19.

Von dem Ansehn und dem Gebrauch der Bibel unter den Christen.

Daß die ältern Christen der heiligen Schrift ein entschiedenes Ansehn, als der Erkenntnißquelle und Bestätigungsmittel der christlichen Lehre, beigelegt haben, läßt sich nicht nur aus den hohen Begriffen, die sie von der Eingebung der Bibel hatten, erwarten, sondern wird auch sowohl durch ihre eigenen Erklärungen hierüber, als auch durch den Gebrauch, den sie davon zur Bestimmung der christlichen Glaubenslehren und zur Vertheidigung derselben gegen ihre Gegner gemacht haben, bestätigt. Es finden sich bei den angesehensten Kirchenvätern in den ersten 5 Jahrhunderten die ausdrücklichsten Versicherungen über den hohen entscheidenden Werth, den dieselben der heiligen Schrift als der Erkenntnißquelle und Richtschnur der Religionslehre beigelegt haben. Auch geht das hohe Ansehn, in welchem die heilige Schrift unter den Christen gestanden hat, aus den Verordnungen des Kaisers Diocletian hervor, nach welchen die Christen ihre heiligen Schriften ausliefern mußten, welches nicht geschehen seyn würde, wenn man nicht geglaubt hätte, dadurch zur Vertilgung des Christenthums viel beizutragen.

§. 20.

Allein der Gebrauch der heiligen Schrift erstreckte sich nicht blos auf die Lehrer, sondern derselbe wurde auch allen übrigen Christen empfohlen. Zwar konnte der Gebrauch der Schriften des Neuen Testaments unter den Christen bis zum 4ten Jahrhundert nicht so leicht und allgemein seyn, wie der des A. Test., da theils die Schriften des N. Test. erst nach und nach gesammelt, theils die Abschriften davon wegen ihrer Kostbarkeit nicht von jedem Christen gekauft, und bei der Seltenheit der Exemplare sowohl, als der Kunst zu lesen, in den ersten Jahrhunderten

auch nicht von Jedermann gelesen werden konnten. Indessen konnte doch jeder Christ auch seine Kenntniß aus den Schriften des N. Test. schöpfen, da dieselben, nachdem sie in den Gemeinden bekannt geworden waren und Aufnahme gefunden hatten, nebst den Schriften des A. Test. in ihren Versammlungen vorgelesen und erklärt worden sind. Nirgends findet sich auch eine Spur, daß die Bibel von den ältern Christen als ein geheimes Buch wäre behandelt, und den übrigen ungelehrten Christen das Lesen derselben wäre untersagt, oder auch nur als bedenklich wäre widerrathen worden, vielmehr werden die Christen ohne Unterschied des Standes und Geschlechts von den Kirchenvätern in ihren Schriften zum fleißigen Lesen der heiligen Schrift ermuntert. In den Kirchen-Bibliotheken und bei den Lehrern fanden sich stets mehrere biblische Handschriften, die zum Gebrauch bereit lagen, daher Irenäus versichert, daß man die heilige Schrift bei den Aeltesten lesen könne; auch wurden, besonders seit Constantin's des Großen Regierung, solche Anstalten getroffen, wodurch die Vermehrung und Verbreitung der biblischen Handschriften befördert wurde, so daß sie nun auch leichter in die Hände der Christen, welche keine Lehrer waren, kommen konnten. Schon früher hatte der Märtyrer Pamphilus, der im Anfange des 5ten Jahrhunderts starb, einen Vorrath von biblischen Handschriften verfertigen lassen, die er an Männer und Frauen, die gern lesen wollten, verschenkte. Dieser historischen Thatsachen ungeachtet suchte doch Semler darzuthun, daß die Schriften des N. Test. von ihren Verfassern selbst blos für die Lehrer, nicht aber den Laien bestimmt gewesen wären, und Lessing behauptete, daß die Schriften des N. Test. den Christen in den ersten drei Jahrhunderten ganz unbekannt gewesen seyen, daß die einzelnen Stücke davon, die sie kannten, in keinem besondern Ansehn gestanden hätten, und daß die christliche Lehre nie aus ihnen, sondern aus einer frühern, von ihnen

ganz unabhängigen Glaubensregel sey abgeleitet worden. Beide Meinungen hat Walch zu widerlegen gesucht in seiner kritischen Untersuchung von dem Gebrauch der heiligen Schrift unter den alten Christen in den ersten vier Jahrhunderten.

§. 21.

Wenn gleich der Gebrauch der Bibel Jedermann unter den Christen frei stand, so war es in den ersten Jahrhunderten bei den Laien doch nicht sowohl das eigene Lesen der neutestamentlichen Schriften, woraus sie ihre christliche Religionskenntniß schöpften, als vielmehr der mündliche Unterricht, den sie von ihren Lehrern erhielten, und in der Folge vermengten sich mancherlei Ursachen, wodurch das eigene Lesen der heiligen Schrift, besonders unter den Laien, seltener zu werden anfing. Man hielt nämlich die Bibel wegen der mystischen Deutung, die überhand nahm, für ein verschlossenes Heiligthum, zu welchem sich nicht Jeder nahen dürfe. Man verließ sich ferner auf die Aussprüche der Lehrer, welche sowohl die Laien als auch die spätern Lehrer mit Ehrerbietung annahmen. Daher selbst in Concilien die Aussprüche der alten Kirchenväter mehr als die heilige Schrift zu Rathe gezogen wurden. Endlich wurde bei der immer mehr um sich greifenden Unwissenheit und Barbarei auch die Kunst zu lesen unter den Christen immer seltener. Wurde also dadurch der Gebrauch der Bibel sehr eingeschränkt, so war doch keine Anstalt zu dessen Beschränkung getroffen, noch viel weniger war derselbe verboten.

§. 22.

Allein die Uebersetzungen der Bibel in die Muttersprache, versiones vernaculae, welche nach und nach gemacht worden waren, wurden in der römischen Kirche aus dem Grunde den Christen verboten, weil durch deren Ge-

brauch mancherlei Irrthümer entstanden wären; dies geschah vom Papst Gregor VII., welcher 1073 gewählt wurde, und sodann wurde im Jahr 1179 auf einer zu Toulouse gehaltenen Synode ausdrücklich verboten, daß die Laien weder das Alte noch das Neue Testament haben sollten, sie müßten denn aus Andacht das Psalmenbuch, oder einen Auszug der öffentlichen Liturgie, breviarium pro divinis officiis, oder die Gebete und Gesänge an die heilige Jungfrau, besitzen wollen. Aber sie untersagte auf das Schärfste, daß selbst diese Bücher Niemandem, in die Landessprache übersetzt, verstattet werden sollten. Als die Anhänger der Waldenser zu Ende des 12ten Jahrhunderts mehrere Bücher der heiligen Schrift zu ihrem Gebrauch ins Französische hatten übersetzen lassen, so verbot Innocenz III. im Jahr 1199 den Laien den Gebrauch derselben, welches Gebot von mehreren Päpsten in der Folge erneuert wurde. Durch dieses Verbot von dem Gebrauch der Bibel in der Landessprache wurde im Grunde der gänzliche Gebrauch derselben untersagt, da nicht nur die Laien, sondern selbst ein guter Theil des Klerus, die lateinische Sprache nicht verstand. Außer dem Petrus Waldus, 1160 — 80, hatte vorzüglich Johann Wiclef, starb 1384, den Gebrauch der in die Landessprache übersetzten Bibel und die Nothwendigkeit derselben aufs Nachdrücklichste vertheidigt, welcher selbst nach dem Jahre 1380 eine englische Uebersetzung verfertigte, welche aber auf der Synode 1408 auf das Strengste zu lesen verboten wurde. Durch die Reformation aber ist das Recht des freien Bibel-Gebrauchs für Jedermann in der protestantischen Kirche wieder hergestellt worden, indem die Reformatoren nicht nur Uebersetzungen der Bibel in die Landessprache veranstalteten, sondern auch das Lesen derselben empfahlen.

§. 23.

In der katholischen Kirche haben jedoch Paschasius

Quesnell und die Jansenisten den Gebrauch der Bibel aufs neue vertheidigt und befördert, wodurch große Streitigkeiten, unter dem Namen der Jansenistischen bekannt, entstanden, und durch die Constitution oder Bulle des Papstes Clemens XII., unigenitus genannt, die im Jahr 1713 erschien, unterhalten und vermehrt worden sind. Dieses päpstlichen Verbotes durch die Bulle unigenitus ungeachtet, haben die Katholiken seit den Zeiten Joseph's II. Uebersetzungen für das Volk geliefert. Vergl. Panzer's Geschichte der römisch-katholischen deutschen Bibelübersetzung, Nürnberg 1781, und Hegelmeyer's Geschichte des Bibelverbots, Ulm 1783. Dagegen hat es unter den Protestanten, besonders seit Lessing's und Semler's Zeiten, Mehrere gegeben, welche den allgemeinen Gebrauch der Bibel, besonders unter den gemeinen Christen, für schädlich, und sowohl der Moralität als der Aufklärung für nachtheilig hielten. Dagegen meinten Andere, es sey nützlich und nothwendig, Auszüge aus der Bibel zu machen, und die anstößigen oder nur den gelehrten Forschern verständlichen Stellen wegzulassen, da die Bibel unmöglich nach allen ihren Theilen für alle Menschen bestimmt sey, oder für alle Jahrhunderte und Klassen von Menschen in moralischer und religiöser Hinsicht gleichen Werth haben könne. Die Nothwendigkeit davon wurde vorzüglich von Basedow dargethan, welcher auch selbst 1766 solche Auszüge in 3 Schriften geliefert hat. Nach ihm versuchten Seiler und Bahrdt ein Gleiches; indessen hielt man dies Unternehmen, Auszüge aus der Bibel zu machen, für so bedenklich und gefährlich für die Religion, daß man darüber ein theologisches Gutachten von Leipzig und Halle forderte. Sie sind 1783 von Dr. Körner in Leipzig und Dr. Rösselt in Halle abgefaßt, seit welcher Zeit man dergleichen Bemühungen nicht mehr für gefährlich hielt, daher auch mehrere dergleichen Auszüge erschienen sind.

§. 24.

Lehre von der Tradition.

Der allgemeinen Hochschätzung der Bibel und der wiederholten Empfehlungen ihres Gebrauchs ungeachtet, war doch in der ältesten Kirche die Bibel weder die einzige Erkenntnißquelle der Religion, noch das einzige Bestätigungsmittel derselben, vielmehr wurde ihr die Tradition an die Seite gesetzt, welche daher auf die Bestimmung der Glaubenslehren einen eben so großen, ja bisweilen einen noch größern Einfluß hatte, als jene. Da über diesen Gegenstand die katholische und protestantische Kirche streitig sind, und bei Bestimmung desselben so viel auf die Bedeutung des Worts παράδοσις und traditio ankommt, so muß vor Allem diese bestimmt werden. Vergl. Chemnitzii examen concilii Tridentini. An sich bedeutet παράδοσις und traditio jede Lehre und jeden Unterricht, der von Jemanden ertheilt wird, es mag dieß schriftlich oder mündlich geschehen. Daher auch in den apostolischen Briefen zuweilen die ganze christliche Religionslehre damit bezeichnet wird, z. B. 2 Thess. 2, 15. 3, 6. 1 Corinth. 11, 2. In diesem Sinne wird auch öfters von den Kirchen-Vätern die christliche Religionslehre oder einzelne Stücke derselben so genannt, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, aus welcher Erkenntnißquelle sie geschöpft sind. Allein es wurde auch der mündliche Unterricht, der von den Lehrern aufbewahrt und durch mündliche Ueberlieferungen fortgepflanzt wurde, traditio genannt, und von der aus den apostolischen Schriften geschöpften Erkenntniß des Christenthums unterschieden. Daß diese Tradition oder der von den ersten Stiftern der Gemeinden mitgetheilte, und durch die Lehrer bewahrte und fortgepflanzte Unterricht über die Hauptstücke des christlichen Glaubens anfangs die einzige Erkenntnißquelle für die Christen war, folgt aus dem Zustande und der Lage der ersten Christen, da die Schriften der Apostel weder abge-

faßt, noch allgemein bekannt, noch gesammelt waren, unwiderſprechlich. Allein auch nachher, nachdem die Schriften des N. T. Eingang und Ansehen gefunden hatten, wurde dennoch die Tradition als ein besonderes für sich bestehendes Erkenntnißmittel gebraucht, so daß es also eine doppelte Quelle der Religionskenntniß gab, nämlich die Tradition und die heilige Schrift. Dies erhellt aus deutlichen Erklärungen des Irenäus und Tertullian, welche sich, wenn gleich nicht so ausführlich, auch beim Clemens und Origenes finden. Irenäus verweist überall auf Tradition, als eine lautere Quelle der Wahrheit, und er sowohl als Tertullian empfiehlt sie vorzüglich als ein wirksames Mittel die Ketzer zu widerlegen. Auch legte man den regulis fidei bei den ältesten Kirchen-Vätern einen sehr hohen Werth bei. Diese Glaubensregeln, welche einen kurzen Inbegriff der Hauptstücke der christlichen Glaubenslehre enthielten, waren, wie sich aus den Erklärungen des Tertullian ergiebt, nicht ein aus der Bibel gezogenes Glaubensbekenntniß, sondern eine von der heiligen Schrift unabhängige, durch mündlichen Unterricht fortgepflanzte Erkenntnißquelle, deren man sich zur Bestätigung der christlichen Lehren und zur Widerlegung der Ketzer bediente. Von dieser regula fidei sagt Tertullian ausdrücklich, Jeder solle sich an dieselbe halten, und man habe dabei nicht nöthig, weitläufig in der Schrift zu forschen. Origenes sagt: nur das verdiene als Wahrheit geglaubt zu werden, was in keinem Stücke von der kirchlichen und apostolischen Tradition abweicht. Je länger das Christenthum fortdauerte, desto unverletzlicher und heiliger wurde durch das Alterthum den Christen die Tradition. Selbst die christlichen Kaiser setzten in ihren Gesetzen Tradition und Bibel als zwei Erkenntnißquellen neben einander. Augustin sagt: ego vero evangelio non crederem, nisi me ecclesiae catholicae comoveret auctoritas. Chrysostomus spricht: es ist Ueberlieferung, weiter frage nicht. Nach dem Vin-

centius von Lirinum, einem gallischen Mönche gegen die Mitte des 16. Jahrh., besteht das Kennzeichen des ächten rechtgläubigen Christen darin, alles Das als einen Glaubensartikel anzunehmen, was er für allgemeine aus dem Alterthum herrührende Lehre der katholischen Kirche erkennt. Die Tradition hatte also nicht nur ein sehr großes Ansehen unter den Christen, so daß Alles, was sich auf dieselbe gründete, als ein Glaubensartikel angesehen wurde, sondern sie selbst wurde auch immer reicher an Zusätzen, daher auch die Anwendung, welche man davon machte, immer allgemeiner wurde. Man verließ sich auch auf sie, weil man es für unmöglich hielt, daß sie mit der Bibel im Widerspruch stehe, und sie gleichsam als einen zuverlässigen Commentar über dieselbe betrachtete. In der Folge wurde das Ansehen der Tradition durch die Lehrer und Concilien noch mehr vermehrt und bestätigt, als durch das 2te concilium Nicaenum im Jahr 487, ferner durch das concilium Lenonense im Jahr 1528, durch die Päpste des concilium Tridentinum und andere katholische Lehrer. Die Tradition wurde eingetheilt 1. in die historische, welche in den Nachrichten des Alterthums von den Begebenheiten Jesu, seiner Apostel und der christlichen Kirche besteht, welche, in so fern sie glaubwürdig sind, auch von Protestanten nicht verworfen werden, 2. die exegetische, welche die Erklärungen gewisser Stellen der Bibel enthält, welche von den alten Kirchen-Vätern angeführt wurden; auch diese wird von den Protestanten nicht verworfen, aber nur nicht als Entscheidungsgrund zur Annahme einer Erklärung anerkannt, 3. die dogmatische, welche Glaubenslehren und Bestimmungen derselben enthält, die nicht in der heiligen Schrift vorgetragen werden, sondern sich blos auf das Ansehen der Kirche gründen, diese wird von den Katholiken das ungeschriebene Wort Gottes genannt, τὰ ἄγραφα, 4. die moralische, welche Lebensvorschriften enthält, die von Allen oder von Einigen beobachtet werden müssen, und nebst der

dogmatischen von den Protestanten verworfen wird, 5. endlich die Traditiones rituales, die sich auf die kirchlichen Gebräuche beziehen, welchen zwar, wenn sie historisch begründet sind, auch von den Protestanten ein gewisses Ansehen zuerkannt, die aber für ungültig gehalten werden, um daraus Gesetze herzuleiten.

Christliche Dogmatik.

Erster Abtheilung erstes Kapitel.

Lehre von Gottes Daseyn und Eigenschaften.

§. 1.

Die Bibel führt keinen eigentlichen Beweis für das Daseyn Gottes, sondern setzt vielmehr den Glauben an denselben als bekannt und entschieden voraus. In diesen Schriften, einer von Gott geoffenbarten Religionslehre, wurde ein solcher Beweis um so weniger vermißt, da man schon von dem Daseyn Gottes völlig überzeugt seyn mußte, bevor der Glaube an göttliche Offenbarung statt finden, und gewisse Schriften als Urkunden einer geoffenbarten Religionslehre vorhanden seyn konnten. Zwar macht Paulus, Röm. 1, 19. 20., und Actor. 17, 24. aufmerksam auf denjenigen Ueberzeugungs-Grund von dem Daseyn Gottes, welchen die Betrachtung der Welt darbietet, aber eigentliche Beweise für das Daseyn Gottes werden nirgends geführt. Die ersten Christen begnügten sich mit dem einfachen, auf göttliche Autorität sich gründenden biblischen Unterricht von Gott, ohne sich auf eigentliche Beweise für die Gewißheit dieser Lehre einzulassen. Einige Kirchenväter wollten nicht einmal, daß man das Daseyn Gottes beweisen solle, oder hielten doch dasselbe für keines Beweises bedürftig. Gottes Daseyn beweisen zu wollen, sagt Arnobius,

ist nicht viel besser als es bestreiten, weil nämlich der Glaube an dasselbe den Menschen angeboren sey. Ueberhaupt wurde das Daseyn Gottes von den Kirchenlehrern, ungeachtet sie glaubten, daß man sich von demselben durch vernünftige Gründe überzeugen könne, stets als ein Gegenstand des Glaubens, nicht der Demonstration betrachtet. So urtheilten Clemens, Origenes, Athanasius u. A. Selbst Anselmus fängt seine Schrift, worin er das Daseyn Gottes a priori zu beweisen suchte, mit einer Anrede an Gott an, worin er sagt: neque vero quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam; nam et hoc credo, quod, nisi credidero, non intelligam. Die Scholastiker, als Thomas von Aquino, sec. XIII., Occam, † 1347, Peter de Aliaco, † 1425, behaupteten ausdrücklich, daß sich Gottes Daseyn nicht vollkommen erweisen lasse, weil es kein Gegenstand des Wissens, sondern des Glaubens sey, und alle Vernunftbeweise dafür nur wahrscheinlich seyen.

§. 2.

Die Ausbreitung der christlichen Religion unter den Heiden nöthigte jedoch die christlichen Lehrer, um auch den gelehrten Heiden Genüge zu leisten, mit Gründen die Ungereimtheit der heidnischen Götterlehre eben sowohl, als die Richtigkeit und Vernunftmäßigkeit des christlichen Glaubens darzuthun, und sich dadurch auch zugleich von dem Vorwurfe zu befreien, daß sie Atheisten wären, der ihnen von den Heiden gemacht wurde, — ein Vorwurf, der sich auf den Abscheu der Christen gegen die Vielgötterei und auf den Mangel aller sinnlichen Gegenstände ihrer Verehrung gründete. Ausführliche Beweise für das Daseyn Gottes hatten zwar die Kirchenväter gegen ihre Gegner zu führen nicht nöthig, da der größte Theil derselben aus Polytheisten bestand, welche an dem Daseyn der Götter nicht zweifelten; da es jedoch auch heidnische Philosophen gab, welche das Daseyn Gottes bestritten oder bezweifelt hatten, so tru-

gen sie mehrere Ueberzeugungsgründe von dieser Lehre vor, von welchen jedoch diejenigen, welche auf diesen philosophischen Untersuchungen beruhen, erst später, als der Speculationsgeist mehr erwachte, vorgetragen wurden. Der erste und älteste Ueberzeugungsgrund, dessen sich die christlichen Lehrer für das Daseyn Gottes bedienten, und der schon häufig von alten griechischen und römischen Philosophen gebraucht wurde, war hergenommen aus der Uebereinstimmung aller Völker, e consensu gentium. Auf ihn berufen sich Cyprian, Tertullian, Arnobius u. A. Daher behaupteten sie auch ebenfalls mit den ältern Philosophen, daß der Glaube an Gottes Daseyn den Menschen schon von Natur eingeprägt, der Begriff von Gott den Menschen angeboren sey. Diese Meinung von einem angebornen Begriff von Gott, welchen die ältern Kirchenväter mit Plato in einen Begriff einer Kenntniß von Gott setzten, die vor allem Unterricht und Nachdenken vorhergehe, erhielt sich bis auf die neuern Zeiten, in welchen er von den Cartesianern sogar als der vornehmste Beweis des Daseyns Gottes angesehen worden ist; allein Locke hat diese Meinung von angebornen Begriffen gänzlich widerlegt. Gegen den Beweis e consensu gentium ist in neuern Zeiten bemerkt worden, daß es eine Uebereinstimmung der Völker im Glauben an einen Gott nicht gebe; ferner daß die Allgemeinheit einer Idee noch keine Evidenz für die Gewißheit derselben mit sich führe, ob man gleich gestehen müsse, daß die allgemeine Ueberzeugung davon entweder in der ganzen menschlichen Natur oder in den Denkgesetzen der menschlichen Vernunft gegründet seyn müsse, daß daher dieser historische Beweis kein Beweis, sondern ein bloßes Zeugniß von der Einrichtung der menschlichen Vernunft sey, vermöge welcher sie durch sich selbst zur Idee einer Gottheit getrieben wird. Wenn aber gleich die Kirchenväter einen angebornen Begriff von Gott behaupteten, so nahmen sie doch auch eine erworbene Kenntniß an, die sie

von der angebornen unterschieden und zugleich lehrten, daß die Menschen, sich allein überlassen und ohne nähere göttliche Offenbarung, sich nicht zur Erkenntniß göttlicher Dinge würden empor gearbeitet haben. Clemens erklärte eine demonstrative Wissenschaft von Gott für unmöglich, weil man diese auf Principien bauen müsse, die früher da gewesen wären als Gott. Man müsse sich also nur Kenntniß von Gott durch seine eigene Gnade und durch den λόγος zu erwerben suchen, und Origenes sagt: wir behaupten, daß die menschliche Natur nicht für sich selbst im Stande sey, Gott zu suchen, wenn der keine Hülfe erhält, welcher sucht. Mehrere Kirchenlehrer, als Theophilus, Clemens, Athanasius u. A., scheinen sich den Sätzen der kritischen Philosophie zu nähern, indem sie lehrten, daß Moralität, oder ein von bösen Lüsten und Gedanken gereinigtes und gebessertes Herz, die Bedingung des Glaubens an Gott sey, ohne welche der Verstand zu keiner richtigen Kenntniß von Gott gelangen könne.

Der zweite Ueberzeugungsgrund von dem Daseyn Gottes, dessen sich die ältesten Kirchenlehrer am häufigsten bedienen, ist der physico-theologische Beweis; dieser schließt von den unverkennbaren Spuren der Einrichtung der Welt nach bestimmten Absichten, und von der Beziehung aller Theile auf einander und ihrer Harmonie zu einem Ganzen, die nicht von dem blinden Mechanismus selbst herrühren kann, auf ein vernünftiges und höchstes Wesen, das Urheber der Welt und der Ordnung derselben ist. Da die Manichäer und Gnostiker die Grundlagen dieses Beweises dadurch zu erschüttern suchten, daß sie die Zweckmäßigkeit und Wohlthätigkeit der Welteinrichtung in Anspruch nahmen, so bemühten sich die katholischen Lehrer um so mehr, die Harmonie und Ordnung im Reiche der Schöpfung ausführlicher zu erklären. Gegen diesen Beweis, welcher immer als einer der überzeugendsten betrachtet und gebraucht

worden ist, wurde von kritischen Philosophen erinnert, daß daraus nur die Zufälligkeit der Form, aber nicht der Materie, das ist, der Substanz in der Welt, folge; denn um das Letztere zu beweisen, müsse die Vernunft darthun können, daß die Materie zu vernünftigen Zwecken nach Einheit untauglich wäre, wenn sie nicht ihrer Substanz nach von der höchsten Weisheit hervorgebracht sey, welches sie nicht vermöge. Daß also dieses Argument nur auf einen Bildner oder Baumeister, nicht auf einen Weltschöpfer leite; ferner daß der empirische Naturbegriff, auf den sich dieser Beweisgrund stützt, uns blos so weit führe, daß der obersten Ursache der Welteinrichtung eine sehr große Macht und ein sehr großer Verstand zukomme, welcher der Anordnung der sich in der Welt offenbarenden Gesetze und der zweckmäßigen Welteinrichtung entspricht, daß aber Niemand wissen könne, daß zur Schöpfung gerade eine Allmacht, zur Welteinrichtung gerade eine Allweisheit, zur Welteinheit eine absolute Einheit des Urhebers gehöre. Nur dürfe man aber die Gottheit nicht durch die Prädikate sehr groß, sehr weise bestimmen, weil dies blos ein Verhältniß gegen das Subjekt ausdrücken würde, welche Vorstellung zur Grundlage der Religion gar nicht hinreiche, daß daher dies Argument, um weiter zu kommen, zu dem kosmologischen Beweise überschreite, und wie dieser in dem ontologischen endige. Doch ist selbst Kant, in der Kritik der reinen Vernunft, nicht in Abrede, daß der physiko-theologische Beweis, ungeachtet er keinen apodiktischen Beweis enthalte, wegen seiner Faßlichkeit, Vernunftmäßigkeit und Nützlichkeit beizubehalten sey, er empfiehlt ihn sogar als den der gemeinen Menschenvernunft höchst angemessenen (man sehe auch seine Kritik der praktischen Vernunft), daß wir, um uns die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur zu erklären, eine Gottheit als deren Ursache vorauszusetzen genöthigt wären, und sagt, daß diese Voraussetzung, als die für uns Men-

schen allervernünftigste Meinung, Bedürfniß der Vernunft sey, weil er den problematischen Begriff des schlechterdings nothwendigen Wesens einräumt.

Ein dritter Beweisgrund für das Daseyn Gottes, den man häufig, doch nicht so frühzeitig als die beiden ersten, aufgestellt und gebraucht hat, und der erst in den neuern Zeiten am schärfsten bestimmt worden ist, ist der kosmologische Beweis, auch der Beweis von der Zufälligkeit der Welt genannt. Er geht von der Erfahrung aus, daß die Welt oder irgend etwas Zufälliges, d. h. dessen Nichtseyn sich denken läßt, oder dessen Seyn oder Nichtseyn so oder anders seyn kann, existire, und schließt daraus, daß sie den Grund ihres Daseyns nicht in sich selbst, sondern in einer andern Ursache habe, und daß man zuletzt bei einer nothwendigen Ursache, welche zugleich als die vollkommenste gedacht werden solle, stehen bleiben müsse. Schon Diodorus, Bischof von Tarsus am Ende des 4ten Jahrhunderts, hatte, der Grundlage nach, diesen Beweis aufgestellt. Ausführlicher aber geschah dies zuerst unter den Kirchenvätern von Johannes Damascenus, starb 754. In der Folge bedienten sich desselben gleichfalls Hugo de Sancto Victore, starb 1147; ferner Albertus Magnus, starb 1280, Duns Scotus, starb 1308, u. A. Dieser Beweis hat in den neuern Zeiten an den berühmtesten Theologen und Philosophen, an Leibnitz, Wolf, Clarke, besonders Reimarus, Moses Mendelssohn und vielen Andern Anhänger gefunden, und ist am schärfsten von Reimarus und Moses Mendelssohn vorgetragen worden. Allein diesen Beweis hat die kritische Philosophie als unzulänglich zu einem genugthuenden Beweise für das objective Daseyn Gottes, vorzüglich aus folgenden Gründen, dargestellt:

1) werde dabei vorausgesetzt, daß die Sinnenwelt nicht Erscheinung, sondern ein Ding an sich selbst sey, oder daß die Sinnenwelt in derselben Form und Qualität

wie

wie sie uns erscheint, auch an und für sich selbst, ohne Beziehung auf die sinnliche Erkenntnißart existire, welches aber falsch sey;

2) es werde von den Begriffen zufällig und nothwendig ein transcendentaler Gebrauch gemacht, da doch blos ein empirischer erlaubt sey;

3) das empirisch Zufällige werde mit dem intelligibeln Zufälligen ganz verwechselt; denn daß die von uns wahrgenommenen Erscheinungen in der Sinnenwelt empirisch und zufällig seyen, sey uns wohl bekannt, aber kein Mensch könne wissen, ob auch der Grund der Erscheinungen intelligibel zufällig, oder intelligibel nothwendig sey;

4) werde das Gesetz der Causalität so gebraucht, als ob es sich nicht nur auf Erscheinungen, sondern auch auf Dinge an sich erstrecke, da dasselbe doch nur in der Sinnenwelt zu brauchen sey;

5) endlich führe dieses Argument höchstens bis zu einem nothwendigen Wesen, und könne nur dadurch zu dem Begriffe des vollkommensten Wesens gelangen, daß es zum ontologischen Beweis übergehe, und daß wir doch nicht beweisen können, daß dieser Idee Etwas außer uns entspreche. Dagegen ist bemerkt worden, daß die Zufälligkeit der Welt durch Nichts hinweggeräumt werden könne, daß die Vorstellung von der Zufälligkeit der Welt uns unvermeidlich bis zu einer nothwendigen und außerordentlichen Ursache zurückführe, indem es Bedürfniß der Vernunft sey, alles Gegebene von einer Ursache abhängig zu denken, und in der Reihe von Ursachen bis zu einer frühsten, absolut nothwendigen hinauf zu gehen. Endlich, daß nicht behauptet werden könne, daß der Grundsatz der Causalität nur innerhalb der Sinnenwelt anwendbar sey.

Der vierte Beweis für das Daseyn Gottes ist der ontologische, der von dem Begriffe eines vollkommensten We-

sens ausgeht, und ihm die Vollkommenheit der Existenz, und zwar der nothwendigen, beilegt. Anselmus von Canterbury, starb 1109, hat das Verdienst, unter den christlichen Theologen diesen Beweis zuerst entwickelt und ihn in bündige Gestalt gebracht zu haben, und dadurch Gründer einer natürlichen Theologie a priori zu seyn. Der von ihm geführte Beweis lautet also: Wir haben einen Begriff von einem Wesen, über dem nichts Größeres gedacht werden kann; auch der Gottesleugner versteht diese Worte, und bezeugt dadurch, einen Begriff vom vollkommensten aller Wesen zu haben, auch wenn er nicht einsieht, daß es existirt. Nun kann aber Das, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, nicht blos in der Vorstellung seyn, denn sobald es nur in der Vorstellung ist, kann ich mir auch denken, daß es in der Wirklichkeit ist, und dies ist etwas Größeres; ist also Das, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, in der Vorstellung allein, so ist Das, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, Etwas, über dem wirklich noch etwas Größeres gedacht werden kann, und also ein Widerspruch. Mithin existirt zuverlässig Etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, sowohl in der Vorstellung als in der Wirklichkeit; vergl. Ziegler's Beitrag zur Geschichte des Glaubens an das Daseyn Gottes, 1792, S. 23 und folgende, und Cramer's: Bossuet in der 5ten Fortsetzung, Seite 349. Der Schluß des Anselmus lautet also kurz so: Das allervollkommenste Wesen muß existiren, weil es nicht das vollkommenste Wesen ist, sobald es nicht existirt; nun aber ist ein allervollkommenstes Wesen denkbar, also existirt es. So hatte vor Anselmus noch Keiner geschlossen; die Schrift, worin Anselmus diesen Beweis vortrug, führt den Titel προσλόγιον sive de div. existentia, c. 2 seq. Gegen Anselmus trat sogleich Gaunilo, ein Mönch, auf, welcher in einer Schrift unter dem Titel: Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ra-

tiocinationem mit einer schneidenden Demonstration die Unzulänglichkeit dieses Beweises, der sich in einer bloßen Möglichkeit des Daseyns Gottes endigte, zu zeigen suchte. Er zeigte nämlich, der Schluß sey falsch, daß der Begriff des höchsten Wesens im Verstande auch nothwendig sein Daseyn mit sich führe, indem es im Verstande eben nur so da seyn kann, wie viele andere eingebildete oder zweifelhafte Dinge. Hierauf erschien Anselmi liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente. Die gleichzeitigen und spätern Theologen scheinen kein großes Gewicht auf diese Beweisart gelegt zu haben, wenigstens benutzten sie dieselbe nicht in der Religions-Theorie, sondern fuhren fort, wie es bisher geschehen war, das Daseyn Gottes schlechthin zum Glauben zu rechnen. Duns Scotus, starb 1305, erklärte alle damals gebrauchten Beweise a priori für gewichtlos, und behauptete, auf diesem Wege werde Nichts ausgerichtet. Das Daseyn eines unendlichen Wesens könne nicht anders, als aus dem Daseyn der Geschichte gefolgert werden. Im XVII. sec. trug diesen Beweis Cartesius in etwas veränderter Gestalt und mit neuer Stärke noch einmal vor, und ob er gleich schon damals viele gründliche Gegner fand, so sind doch immer wieder Andere aufgetreten, die ihn von neuem ausgeschmückt haben, welches besonders mit vieler Kunst und Beredsamkeit von Moses Mendelssohn in seinen Morgenstunden geschehen ist. Die Idee Gottes war ihm eine angeborene Idee, wovon er den Begriff des allervollkommensten Wesens, den er in sich fand, zum Grunde legte; darauf führte ihn nämlich der Begriff des Nothwendigen, den er mit dem Begriff des Unendlichen oder vollkommensten Wesens, als gleichgeltende Begriffe, versetzte. Das nothwendige Wesen kann offenbar keine Schranken haben, und muß also alle Vollkommenheiten im höchsten Grade besitzen. Nun, schloß er weiter, ist die Existenz offenbar eine vollkommene Eigenschaft der Dinge, also schließt der

Begriff des Nothwendigen auch die Vollkommenheit der Existenz mit in sich, das Nothwendige muß daher auch wirklich vorhanden seyn. So sehr sich einige Philosophen bemüht haben, diesen Beweis zu retten, wohin selbst Leibnitz gehört, (vergl. Mosheim zu Cudworth's systema intellectuale, p. 695), so hat er doch nie großes Ansehn erhalten, und der größte Theil der Theologen hat ihn als unzureichend verworfen; vergl. Crusius Metaphysik, S. 369, Kant's Kritik der reinen Vernunft, und Jacob's Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden, oder aller speculativen Beweise für das Daseyn Gottes, Leipzig 1786. Gegen diesen Beweis ist bemerkt worden, daß zwar die logische Möglichkeit zugegeben werden müsse, daß nämlich im Begriff des allervollkommensten Wesens kein Widerspruch sey, daß wir aber daraus, daß sich allgemeine Begriffe von Vollkommenheit sämmtlich in einem Begriffe vereinigt vorstellen lassen, nicht schließen können, daß die wirkliche Vollkommenheit concreto auch in einem Subjekte beisammen bestehen könne; ferner, daß das Daseyn oder die Existenz keine Realität, d. i. eine Eigenschaft sey, wodurch das Ding selbst vermehrt würde, sondern nur eine Beziehung des Gegenstandes auf die Vorstellung eines erkennenden Wesens. Die Wirklichkeit eines Dinges könne uns kein Begriff lehren, sondern allein Wahrnehmung nach Regeln der Erfahrung; ob also das allerreellste Wesen wirklich sey, können wir aus dem bloßen Begriffe gar nicht erkennen. Den Beweis aus der nothwendigen Existenz des vollkommensten Wesens nannte Guilielmus de Sancto Porciano, starb 1333, viam eminentiae, und viam causalitatis denjenigen Beweis, der daher genommen ist, daß eine erste Ursache vorhanden seyn müsse. Bemerkenswerth ist es, daß Raymundus de Sabunde, zuletzt Rektor der hohen Schule zu Toulouse im 15ten sec., starb um das Jahr 1436, der Erste war, welcher unter der Aufschrift: natürliche Theologie, Theologia naturalis

sive liber creaturarum, ein Buch geschrieben, diese Benennung von ihr als einer besondern Wissenschaft zuerst gebraucht, und einen Beweis für das Daseyn Gottes aus der Nothwendigkeit eines moralischen Wesens geführt hat; vergl. Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie, im 5ten Th., C. 3, 4. Der Mensch als freies Wesen, sagt er, verdient durch seine Handlungen Lob oder Tadel, und wird der Belohnung oder der Strafe fähig; nun aber kann er von Menschen diese nicht erwarten, denn sie sind seinesgleichen; also muß ein höheres Wesen als Belohner oder Strafer dazu vorhanden seyn.

Fünftens hat Kant, welcher die Unzulänglichkeit der theoretischen Vernunftbeweise für das objektive Daseyn Gottes einleuchtend dargethan hat, einen moralischen Glaubensgrund für dasselbe aufgestellt. Er heißt moralisch, weil er blos aus der moralischen Vernunft des Menschen hergenommen ist, und blos auf der praktischen Vernunft beruht. Er ist kein eigentlicher Beweis, und soll keiner seyn, sondern ein Fürwahrhalten aus Vernunftgründen, nämlich aus einem Bedürfniß der reinen praktischen Vernunft; vergl. Kant's Kritik der praktischen Vernunft. Ein Bedürfniß der reinen praktischen Vernunft ist nach Kant auf eine Pflicht gegründet, Etwas, nämlich das höchste Gut, zum Gegenstande meines Willens zu machen, und es nach allen meinen Kräften zu befördern, wobei ich aber die Möglichkeit desselben, mithin auch die Bedingung dazu, nämlich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, voraussetzen muß, weil ich diese durch meine speculative Vernunft nicht beweisen, obgleich auch nicht widerlegen kann. Der moralische Glaubensgrund ist dieser: reine Sittlichkeit und derselben angemessene Glückseligkeit sind unsre höchste Bestimmung, unser höchstes vollständiges Gut, das wir befördern sollen. Was wir sollen, das muß auch möglich seyn; der Heiligkeit durch Tugend nachzustreben, steht in unserer Gewalt; aber eine der Sittlichkeit proportionirte

Glückseligkeit in der Natur zu bewirken, sind wir nicht im Stande, sondern hängt von der Ordnung des Weltlaufs ab. Das vollendete höchste Gut ist also nur unter der Bedingung möglich, wenn wir das Daseyn einer von der Natur unterschiedenen obersten Ursache der Natur annehmen, welche den Grund der Uebereinstimmung der Sittlichkeit mit der Glückseligkeit enthält, d. i., wenn wir die Existenz Gottes glauben, der in der Welt nach heiligen Gesetzen mit unbeschränkter Macht Alles so ordnet und lenkt, daß einstens das höchste Gut wirklich wird, und der Tugend die ihr gebührende Glückseligkeit ertheilt. Gegen diesen moralischen Glaubensgrund hat unter Andern Vogel in Gabler's neuestem theologischen Journal, im 13ten Bande, S. 19, verschiedene Erinnerungen gemacht, und dagegen einen theoretisch-praktischen aufgestellt. Auch hat die Frage über das Daseyn Gottes in Untersuchung gezogen Chr. Garve, in einer Abhandlung, welche sich im 5ten Bande seiner Versuche befindet, aber auch besonders zu haben ist. Vergl. Jacob über den moralischen Beweis für Gottes Daseyn, 2. Ausgabe, 1798, worin alle speculativen Beweise für das Daseyn Gottes geprüft werden.

§. 3.

Die Einheit Gottes wurde in allen Glaubensbekenntnissen als Hauptunterscheidungs-Lehre des Christenthums aufgestellt, wie sie denn auch im Nicänischen Symbolum entscheidend mit den Worten festgesetzt wurde: πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, daher sie eben sowohl mit der größten Sorgfalt gegen den Schein der Vielgötterei bei den Streitigkeiten über diese Idee gesichert, als gegen die verschiedenen Irrthümer, welche dieser Lehre entgegen waren, vertheidigt wurde. Dieser Irrthümer waren drei: 1) der Polytheismus der Heiden; 2) der Dualismus der Gnostiker und Manichäer, und 3) der Tritheismus. Gegen den Polytheis-

mus der Heiden wurde die Einheit Gottes, monarchia genannt, fast von allen Apologeten der ersten Jahrhunderte besonders dadurch vertheidigt, daß die Ungereimtheit des Polytheismus mit seinen verderblichen Folgen in das hellste Licht gesetzt wurde. Außerdem bediente man sich auch noch der Vernunftgründe, welche von dem Begriffe und der Natur Gottes, von dem Daseyn einer Welt, ferner der Harmonie der zahlreichen Theile der Welt zu einem Zwecke, und der planmäßigsten Ordnung in derselben, und von den ungereimten Folgen, worauf die Meinung von dem Daseyn mehrerer Götter führe, desgleichen von der Allmacht Gottes und dem Begriffe des vollkommensten Wesens, hergenommen sind. Cyprianus und Minutius sagen: die Majestät Gottes schließe alle Mitgenossen aus, und Lactantius sagt: Ein Gott sey hinreichend, um diese Welt zu regieren; hätten mehrere sich in dieses Geschäft getheilt, so würde das ein Zeichen ihrer Unvollkommenheit und Schwäche seyn; hätte Einer die Welt schaffen können, so wären mehrere dabei unnöthig gewesen; würde die Welt von mehreren regiert, so würden diese verschiedene Absichten haben und daraus große Verwirrungen in der Verwaltung der Dinge entstehen. Ueberhaupt war der, von der vollkommenen Harmonie der Welt und der Uebereinstimmung ihrer verschiedenen Theile zu einem Zweck, hergenommene Grund einer der gewöhnlichsten, dessen sich die Kirchenväter bedienten. Ein anderer, sehr gewöhnlicher Beweis war aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens hergenommen. Wenn Gott das vollkommenste Wesen sey, sagt Gregor von Nyssa, starb 394, so müsse man nothwendig auf Einen Gott zurückkommen, denn setzten wir mehrere, so müßte diesen bei höchster Vollkommenheit, die alle Unvollkommenheit ausschließe, die Vollkommenheit auf gleiche Art zukommen, wodurch aller Unterschied unter ihnen aufgehoben würde, und also nur Ein Gott übrig bliebe. Desselben Grundes, daß nämlich, wenn mehrere Götter, und

diese vollkommen gleich wären, sie dann nicht viele wären, sondern Einer, also die vollkommene Einerleiheit der Eigenschaft die Vielheit aufhebe, und die numerische Einheit zur Folge habe, bedienten sich Boëthius, st. 520, und Johannes Damascenus, st. 754. Boëthius bemerkte noch, daß zum wahren Begriff Gottes auch das Merkmal gehöre, er sey das höchste Gut, daß aber, wenn mehrere Götter wären, keiner das höchste Gut seyn könnte. Besonders bemühten sich die Scholastiker, die Einheit Gottes aus Vernunftgründen darzuthun, wobei sie sich theils der von ältern Kirchenvätern gebrauchten, jedoch mit andern Wendungen und schärfern Bestimmungen bedienten, theils auch neue vortrugen. Aber merkwürdiger ist Richardus de Sancto Victore, starb 1173; er führte aus der Allmacht Gottes folgenden Beweis: Gottes Macht ist die höchste, nicht blos in so fern, daß keine größere vorhanden ist, sondern in so fern, daß Gott Alles kann, wozu reelle Macht erfordert wird. Wer in diesem Verstande Allmacht besitzt, kann machen, daß Alles außer ihm Nichts vermag; setzten wir nun mehrere Allmächtige, so müßten wir einräumen, daß einer des andern Macht aufheben könne, mithin keiner allmächtig wäre; mithin ist der Allmächtige nothwendig nur einer. Albertus Magnus, starb 1280, leitete die Einheit Gottes aus dem Begriffe des nothwendigen Wesens her. Nehmen wir mehrere nothwendige Wesen an, so müssen wir sie entweder einerlei oder verschieden von einander setzen, die durchgängige Einerleiheit hebt alle Mehrheit auf. Duns Scotus lehrte, daß Das, was zur Einheit nicht bestimmt ist, jede Zahl zuläßt, folglich, wofern Gott nicht nothwendig Eins ist, unzählige Götter möglich und dann dies auch wirklich seyn müsse, weil Möglichkeit und Wirklichkeit hier in Eins zusammenfließen. Die von den Neuern geführten Beweise von der Einheit Gottes findet man angeführt und beschrieben in einer Schrift: Beweis für die Wirklichkeit und Einigkeit

Gottes aus der Vernunft, Jena 1748, worin sich der Verfasser bemüht, darzuthun, daß die Einheit Gottes aus der Vernunft mit völliger Gewißheit bewiesen sey, daß alle Beweise nur eine moralische Gewißheit gäben, aber keine eigentliche Demonstration hätten. Indessen hat es Mehrere gegeben, welche behaupten, daß es unmöglich sey, die Einheit Gottes durch unumstößliche Gründe der Vernunft zu beweisen, wozu auch Grotius gehört, in seinem Buche: de jure belli et pacis.

§. 4.

Gründe für die Einheit Gottes gegen den Dualismus der Gnostiker und Manichäer.

Der Dualismus ist diejenige Meinung, nach welcher zwei gleiche Grundwesen, oder ein höherer und niederer Gott, von welchen der Letztere Weltschöpfer sey, behauptet wird. Diese Meinung war ein Satz der morgenländischen Philosophen, deren Vaterland Chaldäa und Persien war, von wo aus sich dieselben über andere Länder verbreiteten. Der Grund dieser Meinung lag in der Art, sich den Ursprung des Uebels in der Welt zu erklären; da sie denselben nicht von dem höchsten Gott, den sie sich als gut dachten, herleiten konnten, so entdeckten sie keinen andern Ausweg, als daß sie das Böse aus der Materie entstehen ließen, diese ewig sey, und einen von dem höchsten Gott verschiedenen Beherrscher haben müsse. Aus dieser Quelle haben die Gnostiker, welche diesen Namen seit dem 2ten sec. von der vorzüglichen Kenntniß führten, deren sie sich von Gott, den Geistern und dem Ursprunge der Welt und Menschen rühmten, ihre Lehren geschöpft. Einige derselben lehrten zwar, daß es nur Einen höchsten Gott gebe, nahmen aber außer demselben mehrere Aeonen an, von welchen die Welt geschaffen worden sey. Dahin gehören Saturninus, Basilides, Carpocrates und Valentinus, aus dem II. sec. Andere hingegen nahmen zwei,

einander entgegengesetzte, ewige Grundwesen, oder einen guten und einen bösen Gott an, ob sie gleich beide nicht als vollkommen gleich, sondern das gute als höher und mächtiger darstellten. Zu diesen Dualisten aus der gnostischen Parthei gehörten die Cerdonianer und Marcioniten. Cerdo nämlich lehrte, daß es einen doppelten Gott gäbe, einen gerechten und unbekannten, den Vater Jesu Christi, und einen guten bekannten, den Schöpfer der Welt, von dem das Gesetz Mosis herstammen soll. Marcion behauptete, daß es zwei höchste Grundwesen gebe, ein gutes oder den wahren Gott, und ein böses oder den Teufel, der über die Materie herrsche. Von beiden aber unterschied er den gerechten Gott oder den Weltschöpfer; ihm seyen die Juden, dem bösen aber die Heiden unterworfen. — Zu den Dualisten gehören ferner die Manichäer; der Stifter dieser Sekte war Mani, ein Perser von Geburt, von den Griechen gewöhnlich Manes genannt, starb 280, dessen Grundsätze sich vorzüglich gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts im griechischen Reiche ausbreiteten. Die Manichäer nahmen zur Erklärung des Bösen in der Welt zwei höchste Grundwesen, ein gutes und böses, an, von welchen zwei ewige Reiche, das Reich der Finsterniß und des Lichts, beherrscht wurden. Aus dem Kampfe dieser beiden Principien leiteten sie alle Unvollkommenheiten und Uebel der Welt und Menschen ab. Sie selbst nannten nur das gute Grundwesen Gott, das sie der göttlichen Verehrung für würdig erklärten, da sie das böse Prinzip als eingeschränkt und besiegbar darstellten, und blos ὕλη oder Dämon nannten, daher sie auch den Vorwurf der Zweigötterei als eine Verleumdung von sich ablehnten. Nichts desto weniger erkannten die Kirchenlehrer in den Behauptungen der Manichäer die Annahme von zwei Göttern; denn sie fanden dadurch, daß Gott nicht Urheber aller Dinge seyn soll, den einzigen Gott, das gute Wesen, beschränkt. Gegen beide Sekten wurde von der katholi-

schen Kirche als allgemeine christliche Lehre behauptet, daß nur Ein Gott sey und daß der Gott des A. und N. Test. ein und derselbe sey. Da die gnostisch-manichäischen Partheien das A. Test. verwarfen, und lehrten, das mosaische Gesetz rühre nicht von dem guten Gott her, von dem das Evangelium offenbart worden sey, — da das gnostisch-manichäische System die ersten Grundlagen der christlichen Glaubenslehre wankend zu machen drohte, so boten die katholischen Lehrer alle Kräfte auf, dasselbe zu unterdrücken. Der Dualismus wurde von ihnen sowohl aus der Bibel, als aus Vernunftgründen bestritten. Die Vernunftbeweise, womit Tertullian den Dualismus der Gnostiker bestritt, waren: 1) daß der Begriff von Gott, als dem höchsten und obersten Wesen, das Daseyn eines zweiten ausschließe, da, wenn mehrere einander gleich wären, keiner das höchste Wesen genannt zu werden verdiene; 2) daß man, wenn man zwei Götter behaupte, auch eben so gut mehrere annehmen könne; 3) es sey charakteristisches Merkmal Gottes, daß er der Weltschöpfer ist, wer das nicht sey, sey nicht Gott, auch könne man sich von dem Daseyn dessen, der Nichts erschaffen habe, nicht überzeugen, da der Ueberzeugungsgrund von dem Daseyn Gottes seine Werke sind. Nach Athanasius mußten beide Götter, ein guter und böser Gott, ohnmächtig seyn, weil Vieles gegen beider Willen geschähe; ferner sie könnten gar nicht beisammen seyn, weil einer den andern zerstören würde, sie könnten auch nicht in einander seyn, weil ihre Natur völlig ungleich sey, es müßte also noch ein drittes Wesen seyn, welches sie von einander absonderte und auch Gott wäre. Ferner Titus, Bischof von Bostra im 4ten Jahrhundert, welcher ein besonderes Werk gegen die Manichäer in griechischer Sprache schrieb, widerlegte den Dualismus der Manichäer aus dem Begriffe von Gott, als eines allgegenwärtigen und uneingeschränkten Wesens, indem, wenn zwei Urwesen wären, jedes durch das andere beschränkt werde, und also nicht

allgegenwärtig seyn könnte; 2) stellte er das Daseyn zweier Grundwesen als widersprechend vor, denn ein Grundwesen sey dasjenige, welches älter ist als alle andere, und alle andere Dinge beherrscht; wie könnten also deren zwei, und noch dazu gegen einander kämpfend, seyn? 3) fragt er, wie man sich beide ihrem Wesen nach entgegengesetzt denken könne, da beide vielerlei mit einander gemein haben, indem beide Wesen gleiches Ursprungs sind; 4) sagt er: wenn beide durchaus entgegengesetzte Eigenschaften haben sollen, so muß, wenn das Eine Wahrheit und Unsterblichkeit ist, das Andere Lüge und Sterblichkeit seyn. Aehnlicher Gründe bedienten sich auch die übrigen Kirchenväter. Die Schriften, in welchen sie von den ältesten Kirchenvätern bestritten worden sind, findet man in Schröckh's Kirchengeschichte. Einer der eifrigsten und furchtbarsten Gegner derselben war Augustin, der selbst in seinen frühern Jahren Anhänger dieser Parthei war. Eine mit dem manichäischen und gnostischen Lehrbegriff nahe verwandte Parthei war die der Priscillianisten im 4ten Jahrhundert, vom Priscillianus genannt, der 385 zu Trier seiner Meinung wegen enthauptet wurde. So sehr der Manichäismus bestritten, und so gewaltsame Mittel von den Kaisern gebraucht worden sind, ihn gänzlich auszurotten, so dauerte er doch viele Jahrhunderte nicht nur fort, sondern hat sich unter dem Namen der Paulitianer seit dem 7ten Jahrhundert, in einer etwas veränderten Gestalt, bis zum 12ten Jahrhundert noch glücklicher ausgebreitet. Ueber die manichäische Lehre von zwei Grundwesen urtheilte gleichwohl Bayle, daß sie zwar nicht vertheidigt werden könne, sobald man nur die heilige Schrift ganz oder auch nur zum Theil annähme, daß es aber schwer, wo nicht unmöglich sey, dieselbe zu widerlegen, wenn sie von heidnischen Philosophen, die im Streite geübt wären, behauptet würde. Mit Gründen a priori lasse es sich nicht erklären, nicht einmal begreiflich

machen, wie unter der Herrschaft eines unendlich guten, heiligen und mächtigen Wesens das Böse habe eingeführt werden können.

§. 5.
Tritheismus.

Ein anderer, der Einheit Gottes entgegengesetzter Irrthum war der Tritheismus, dessen Vertheidiger den Namen Tritheiten führten. Nachdem die Lehre von den drei Personen in der Gottheit im 4ten Jahrhundert bestimmt war, so entstand die Frage, ob die drei Personen, weil sie ein und eben dasselbe Wesen mit einander gemein haben, nur Einen Gott, nur Ein nothwendiges Grundwesen ausmachen, und so zu nennen seyen, oder ob sie als drei außer einander befindliche Personen anzusehen, deren jede ein vollkommenes Wesen habe, folglich drei Götter seyen und auch so genannt werden könnten. Dies Letztere behauptete Johannes Ascusnages, Lehrer der Philosophie zu Konstantinopel im 6ten Jahrhundert, ein Monophysit, welcher vor dem Kaiser Justinian erklärt haben soll, daß er nur Eine Natur Christi kenne. Merkwürdiger wurde Johannes Philoponus seit dem Jahre 580, ein aristotelischer Grammatiker zu Alexandrien, der eigentliche Stifter der Sekte der Tritheiten. Er erklärte aus den Lehrsätzen der Aristoteliker von Gattungen, Arten und einzelnen Dingen die drei Personen der Gottheit für drei einzelne Dinge einer Art oder Gattung, nahm also zwar eine Gattungs-Einheit oder Trias, d. i. unitatem specificam, an, leugnete aber die Zahleinheit oder unitatem numericam. Nach seiner Meinung verhalten sich Vater, Sohn und heiliger Geist auf eben dieselbe Art zur Gottheit, wie dieselben sich zur Menschheit verhalten. Daraus folgte also, daß es drei Götter gebe, die aber eine gemeinschaftliche Natur hätten, und der höchsten Harmonie wegen nur

eine Gottheit ausmachen. Eine Meinung, welche in der Folge mehrere Scholastiker, als Godeschalcus, sec. IX., Roscellinus, sec. XI., und Petrus Abälard, sec. XII., gehabt haben sollen. Desselben Tritheismus machte sich auch zu Ende des 17ten Jahrhunderts Sherlocke verdächtig, welcher drei göttliche Wesen oder unendliche Geister behauptete, die durch ein gegenseitiges Bewußtseyn Ein Wesen sind. Desgleichen hat Peter Taydit in Frankreich, zu Ende des 17ten Jahrhunderts, zu beweisen gesucht, daß die rechte Nicänische Lehre der Tritheismus gewesen, aber durch die Scholastiker sehr verändert, und in ein System von dreierlei innern Beziehungen des göttlichen Wesens verkehrt worden sey. Zu eben derselben Zeit, da Philoponus seine Meinung vortrug, fiel Damianus, monophysitischer Patriarch zu Alexandrien, um sich gegen die Meinung des Philoponus zu verwahren, in einen andern Irrthum. Indem er nämlich die Gottheit nicht als einen Gattungsbegriff, sondern als etwas wirklich Bestehendes, dem Vater, Sohn und heiligen Geist Gemeinschaftliches vorstellte, so machte man ihm den Vorwurf, daß er vier Götter annähme, nämlich den Vater, Sohn und Geist und endlich die diesen Dreien gemeinschaftliche Gottheit. Daher gab man seinen Anhängern den Namen der Tetratheiten.

§. 6.

Vom Namen Gottes.

Plato und mehrere seiner Anhänger hatten behauptet, Gott könne kein Name beigelegt werden. Diesen Satz ergriffen die ältern Kirchenlehrer als übereinstimmend mit den erhabenen Vorstellungen, die sie von der erhabenen Natur Gottes hatten, und lehrten ebenfalls, daß Gott keinen eigentlichen Namen habe. Als Grund davon führten Einige an, daß ein Name nur dazu diene, um Dinge gleicher Art von einander zu unterscheiden; da aber Gott

das einzige Wesen in seiner Art sey, so bedürfe er keines besondern Namens. Andere hingegen bemerkten, daß kein Name gefunden werde, welcher ganz Das, was Gott sey, ausdrücke, oder der Erhabenheit desselben gemäß sey. Origenes erklärte sich hierüber so: wenn Celsus sagt, Gott habe keinen Namen, so ist dabei eine Unterscheidung zu machen; will Celsus damit so viel sagen, daß Gottes Eigenschaften weder durch unsere Worte noch Gedanken vollkommen ausgedrückt werden, so hat er Recht; heißt aber Gott nennen nichts weiter, als Gottes Eigenschaften durch gewisse Wörter anzeigen, um den Zuhörer zur Erkenntniß Gottes zu führen, so ist es nicht unschicklich, zu sagen, daß Gott einen Namen habe. Wie Origenes, lehrte auch Basilius. In Ansehung der Bedeutung des Namens Gottes herrschte eine doppelte Meinung. Einige, als Tertullian und Athanasius, betrachteten diesen Namen als eine Bezeichnung des göttlichen Wesens oder Dessen, was Gott an sich selbst ist. Andere, und zwar die meisten von den griechischen Lehrern, behaupteten, daß der Name Gottes nicht das Wesen Gottes, sondern sein Verhältniß gegen uns und seine Wohlthaten ausdrücke. Doch blieb es überhaupt die Meinung der meisten Kirchenlehrer, daß Gott durch keinen Namen bezeichnet werden könne, welche Meinung auch von den meisten Scholastikern, außer Albertus Magnus und Thomas, angenommen wurde. Johannes Damascenus, welcher einen sehr großen Einfluß auf die Scholastiker hatte, sagt: weil die Gottheit unbegreiflich ist, so ist sie allerdings auch unnennbar; da wir ihr Wesen nicht kennen, so wollen wir auch keinen Namen für ihr Wesen suchen, denn die Namen sollen Erklärungen der Sache seyn. Daraus und aus mehreren andern Stellen erhellt aber auch, daß die Kirchenväter oft den Namen mit der Definition verwechselten, und darum leugneten, daß dem Wesen, welches Niemand zu fassen vermag, ein Name zukomme.

§. 7.

Die christlichen Lehrer stellten von den ältesten Zeiten an allgemein die Lehre auf, daß Gottes Wesen schlechterdings unbegreiflich sey, daß alle unsere Vorstellungen von ihm analogisch seyen, und daß der Mensch, wenn er Gott denkt, nur durch Bilder ihn denken könne, die von erschaffenen Dingen hergenommen sind, und die daher die wahre Natur Gottes nur unvollkommen ausdrücken. Gregorius von Nazianz sagt: wir können blos begreifen, daß Gott sey, aber nicht wer und wie er sey. Nur dem Eunomius, Bischof von Cyzicus, starb 392, und seinen Anhängern wird es vorgeworfen, daß sie meinten, nicht nur Gottes Namen zu wissen, sondern auch sein Wesen zu verstehen. Schon Plato hatte gesagt, daß Gott nicht ein Wesen, sondern über das Wesen erhaben sey. Diesen Satz nahmen die Kirchenlehrer an, und leiteten Folgerungen daraus her, über welche in unsern Zeiten, da sie auf's neue vorgetragen wurden, heftige Streitigkeiten entstanden. Justinus, Irenäus, Origenes u. A. sagen: Gott sey über alle Wesen, und tragen Bedenken, ihn ein Wesen zu nennen, um ihn nicht dadurch mit den übrigen Dingen in eine Klasse zu setzen, und Clemens sagt: wir können nicht sowohl erkennen, was er ist, als, was er nicht ist; er ist nicht nur eins, sondern über die Einheit erhaben. Augustin bemerkt, daß man, genau genommen, Gott nicht eine Substanz nennen könne, weil dieser Name den Begriff von Accidentien mit sich führe, er nimmt daher lieber den Ausdruck essentia als substantia an. Nach ihm wiederholten dies wieder die Scholastiker, als Petrus Lombardus und Abälard. Der sogenannte Dionysius Areopagita sagt sogar: daß Gott zwar die Ursache des Daseyns aller Dinge enthalte, selbst aber Nichts sey, als erhaben über alle Dinge. Nach seiner Meinung soll gerade in dem Nichtseyn die höchste Vollkommenheit Gottes bestehen. Diese Vorstellungen, welche auch von den spätern

Kirchen-

Kirchenvätern gebraucht worden sind, waren von den Neuplatonikern entlehnt. Andere behaupteten gerade das Entgegengesetzte in derselben Absicht, Gott über Alles zu erheben, indem sie lehrten, daß Gott allein im eigentlichen Sinne Daseyn und Wesen beigelegt werden könne, welches dagegen allem Andern im uneigentlichen Sinne zukäme; daß man von Gott wegen der Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit seines Wesens keine Definition geben und sein Wesen mit keinem Worte ausdrücken könne, war alter Lehrsatz der christlichen Kirche. Cyprian sagt: divinitas non est definibilis, ein Satz, der vorzüglich von der Zeit an wichtig wurde, da die Eunomianer den Ausdruck τὸ ἀγέννητον, ungezeugt seyn, für das Wort annahmen, wodurch das Wesen Gottes beschrieben und bestimmt wurde, um dem Sohne die wahre Gottheit abzustreiten. Euagrius folgert aus der Einfachheit Gottes, daß Gott nicht definirt werden könne; so wie Schelling sagt: das Wesen des absoluten Selbst, das als Ideal unmittelbar real ist, kann nicht durch Erklärungen, sondern durch Anschauungen erkannt werden, denn nur das Zusammengesetzte ist durch Beschreibung erkennbar, das Einfache aber will angeschauet seyn. Nicht nur in dem Zeitalter der Scholastiker, sondern auch in den neuern Zeiten wurde die Frage öfters aufgeworfen und verschieden beantwortet, ob es überhaupt einen Begriff gebe, und ob Gott genau erklärt und definirt werden könne; theils aus der Unbegreiflichkeit Gottes, theils daraus, daß der Begriff von Gott vom Menschen und seinen Eigenschaften entlehnt und übergetragen, und so aus sich selbst erschaffen sey, schlossen Einige, daß der Begriff ein leerer sey, dem nichts Wirkliches entspreche, welche Meinung für atheistisch gehalten worden ist. Die Scotisten und mehrere Gegner der Cartesianer im 17ten Jahrhundert leugneten gleichfalls, daß die Gottheit definirt werden könne. Wenn die Erklärung oder Definition von einem vollständigen Begriff notione adaequata verstanden

wird, der das innere Wesen Gottes begreiflich macht, so giebt es freilich keine Erklärung von Gott, weil eine anschauende Erkenntniß von Gott unmöglich ist; wenn aber durch die Erklärung ein deutlicher und hinreichender Begriff von Gott verstanden wird, welcher solche Merkmale angiebt, wodurch das definitum stets von allem Andern unterschieden werden kann, so haben wir allerdings einen Begriff von Gott und können ihn erklären. Man hat ferner eingewendet, daß Gott nicht erklärt werden könne, weil er ens infinitum sey, quod finiri non possit. Allein durch die Erklärung werden nicht die erklärten Dinge, sondern nur unsere Vorstellungen von denselben eingeschränkt oder durch Merkmale bestimmt. In den neuern Zeiten ist gleichfalls der Begriff von Gott durch Fichte und seine Anhänger erneuert worden, indem derselbe behauptete, Gott sey gar kein Object eines Begriffs, sondern blos einer intellectuellen Anschauung oder eines Gefühls, sey keine Substanz, habe keine Persönlichkeit beim Bewußtseyn, man dürfe ihm keine Existenz zuschreiben, welches immer ein sinnlicher Begriff sey.

§. 8.

Von den Eigenschaften Gottes überhaupt.

Ueber die Eigenschaften Gottes erklären sich die ältern Kirchenväter oft, allein sie versuchten es nicht, sie aus einem Princip herzuleiten. Dies war erst das Werk der scholastischen Theologie. Augustin suchte zwar nach dem Vorgange der Platonischen Philosophie die Eigenschaften Gottes aus der höchsten Vollkommenheit desselben zuerst und vollständiger, als es von diesem Philosophen geschehen war, zu entwickeln, und noch bestimmter wurden sie aus demselben Begriff der höchsten Vollkommenheit von Anselmus abgeleitet. Allein dieser Weg wurde wieder von Mehreren verlassen, da ein neuer durch Albertus Magnus, starb 1280, eröffnet wurde, welcher sie aus dem

Begriff der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens systematisch abzuleiten sucht. Schon in den frühern Zeiten warfen Gregorius von Nazianz, Basilius und Augustin die Frage auf, ob die verschiedenen Eigenschaften, welche Gott beigelegt werden, mit seiner Einfachheit und Geistigkeit bestehen können, indem es scheinen könnte, daß Gott aus diesen Eigenschaften zusammengesetzt sey. Sie hoben diese Schwierigkeit durch die Bemerkung, daß die verschiedenen Eigenschaften, die wir Gott zuschreiben, nur die verschiedenen Gesichtspunkte andeuten, aus welchen wir das Wesen des untheilbaren Gottes betrachten, und Augustin zeigt, daß man die Eigenschaften Gottes nicht als Qualitäten, welche veränderlich sind, sondern als das Wesen Gottes selbst betrachten müsse, welches auch von Andern, als Hilarius, Boëthius, und den meisten Scholastikern gelehrt wurde, welche den Satz annahmen, daß die Eigenschaften Gottes das Wesen Gottes selbst sind oder dasselbe ausmachen müssen, daß Alles, was Gott hat, selbst Gott seyn müsse. Um zur Erkenntniß der göttlichen Eigenschaften zu gelangen, nannten die Scholastiker drei Wege: 1) viam causalitatis, wo man aus den Eigenschaften und Vollkommenheiten der Geschöpfe auf die Wirklichkeit dieser Eigenschaften in der wirkenden Ursache schließt; 2) viam negationis, wo man alle an den Geschöpfen befindlichen Unvollkommenheiten und Einschränkungen von Gott entfernt; 3) viam eminentiae, wo man alle Vollkommenheiten Gott zuschreibt.

§. 9.

Ueber die unkörperliche, geistige Natur Gottes.

Ob und wie weit man Gott einen Körper nennen dürfe, war nach der Versicherung des Origenes in der allgemeinen Kirche nicht bestimmt, obgleich gelehrt wurde, daß Gott ἀσώματος sey, welcher Ausdruck aber nicht blos den reinen metaphysischen Begriff, sondern auch Das bezeich-

nete, was keinen Körper hat wie wir. Und da in den älteren Zeiten mit dem Begriff des menschlichen Geistes sehr materielle Begriffe verbunden waren, und man sich den Geist blos als ein von grober Materie, wie unser Körper ist, befreites Wesen dachte, so darf es nicht befremden, wenn einzelne Kirchenväter ähnliche Vorstellungen in dieser Rücksicht von Gott gehabt haben, zumal da mehrere behaupteten, daß keine Substanz und also auch Gott nicht ohne Ausdehnung und Gestalt gedacht werden könne. Am gröbsten drückt sich hierüber Tertullian aus, welcher sagt: quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est, spiritus enim est corpus sui generis, nihil est incorporale nisi quod non est. Auch Novatian scheint Gott für körperlich gehalten zu haben, ungeachtet man die Gleichheit desselben mit unserm Körper leugnete. Allein reinere Begriffe hatten die Alexandrinischen Kirchenväter Clemens, Origenes, Gregorius, Augustin u. A., welche alles Körperliche von Gott entfernten. Die gröbsten Vorstellungen hatten die sogenannten Anthropomorphiten, die sich Gott nach der Analogie der Menschen vorstellten. Diesen Irrthum hatte Audäus oder Audius, ein Syrer, im 4ten sec., nebst seinen Anhängern, den Audianern, welche das Ebenbild Gottes in den Körper der Menschen setzten, und sich auf die Stellen der Schrift beriefen, in welchen Gott körperliche Glieder beigelegt und das Anschauen Gottes verheißen wird. Am Ende des 4ten und im 5ten sec. entstand sogar unter den ägyptischen Mönchen ein Streit, da mehrere derselben behaupteten, es sey Verwerfung der Bibel, wenn man die Stellen der Bibel, in welchen Gott menschliche Gliedmaßen beigelegt werden, nicht buchstäblich verstehe. Desto nachdrücklicher schärften die Kirchenlehrer den Satz ein, daß die biblischen Ausdrücke von den Gliedern Gottes nur aus Herablassung gebraucht seyen, und suchten aus Vernunftgründen, nämlich aus der Allgegen-

wart und Unveränderlichkeit Gottes, dessen Unkörperlichkeit darzuthun.

§. 10.

Ueber die Unermeßlichkeit und Allgegenwart Gottes.

Nach den meisten älteren Kirchenvätern ist Gott, ob sie ihn gleich von der Materie unterscheiden, ein Wesen von grenzenloser Ausdehnung, welches den ganzen Raum um die Welt ausfüllt und die ganze Welt durchdringt, so daß für kein anderes Wesen Raum übrig bleibt. Mit der Redensart, die man bei einigen Kirchenvätern findet: Gott sey der Raum oder Ort des Universums, wollen sie nicht behaupten, Gott sey etwa in die Welt eingeschlossen, sondern umgebe sie, so daß sich die Welt zwischen Gott, der sie von allen Seiten einschließe, selbst aber durch Nichts eingeschlossen sey, befinde. Vergl. Cudworth systema intellectuale. In dieser Vorstellung waren sie den Platonikern und Stoikern gefolgt, deren Meinung auch schon Philo angenommen hatte. Von den Alexandrinischen Lehrern Clemens und Origenes wurde jedoch die Meinung der Stoiker verworfen, daß Gott durch die ganze Natur ausgebreitet sey. Clemens sagt: Gott ist nicht in Raum und Zeit eingeschlossen, sondern über dieselben, als Eigenschaften der erschaffenen Dinge, erhaben. Er entfernt auch die räumliche Allgegenwart, indem er sagt, daß Gott nicht dem Wesen nach, sondern nach seiner Macht, welche Alles umfaßt, seinen Geschöpfen nahe sey, und ebenso lehrt auch Origenes. Obgleich die Kirchenväter nach Jerem. 23, 24 behaupteten, daß Gott der Substanz nach überall verbreitet sey, wie die Seele im Körper, so suchten sie doch auch den Begriff von Ausdehnung und materieller Gegenwart zu entfernen, indem sie ausdrücklich lehrten, daß Gott in keinem bestimmten Raum oder irgendwo eingeschlossen sey, wozu vorzüglich Augustin gehört, welcher behauptete, daß

Gott nicht sowohl in allen Dingen, als vielmehr alle Dinge in Gott seyen, und zugleich den Satz älterer Lehrer bestreitet, daß Gott der Ort der Geschöpfe sey. Nach dem Athanasius aber ist Gott in allen Dingen nach seiner Macht und Güte, hingegen außer allen Dingen nach seiner Natur. Dagegen behauptet Anastasius Sinaita, im 6ten sec., daß Gott nicht blos der Wirkung, sondern dem Wesen nach allenthalben sey, welche Meinung er gegen Diejenigen vertheidigte, welche behaupteten, deum efficacia operandi ubique esse, welche Behauptung für ketzerisch erklärt wurde. Johannes Damascenus trug in seinem Werke de orthodoxa fide die Meinung des Philo und der Stoiker vor, daß Gott sein eigener Gott sey, der Alles erfülle und über Alles sey, und selbst Alles enthalte; daher wegen seines großen Ansehens diese Lehre von der unbegrenzten Ausdehnung Gottes in der griechischen Kirche herrschend geworden, und in das Bekenntniß dieser Kirche fast mit denselben Worten aufgenommen worden ist. Vergl. Mosheim zu Cudworth, S. 777. In der lateinischen Kirche aber wurde die Vorstellung Augustin's von der wesentlichen Gegenwart Gottes beibehalten, daher sie außer den Scholastikern die Lehrer unserer Kirche angenommen haben. Nach dem Anselmus ist das höchste Wesen, welches über alles von ihm Hervorgebrachte erhaben ist, den Bedingungen der Zeit und des Orts nicht unterworfen; es ist daher kein Ort und in keiner Zeit, weil es von keinem umschlossen wird, ist zugleich allen Zeiten und allen Orten gegenwärtig, weil Alles, was ist, von ihm in Nichts zurückzufallen verhindert wird, weil es keine Verschiedenheit des Orts und der Zeit in sich enthält. Die herrschende Vorstellung aber von der substantiellen Gegenwart Gottes wurde in der Folge von den Socinianern und Cartesianern bestritten, welche behaupteten, daß die Allgegenwart Gottes blos in seiner Kenntniß und Wirksamkeit bestehe, ohne seinem Wesen nach allen Dingen zugegen zu seyn.

§. 11.

Von der Ewigkeit Gottes.

Die meisten der älteren Kirchenväter setzten die Ewigkeit Gottes nicht nur in eine Existenz ohne Anfang und Ende, sondern sie schlossen auch ausdrücklich mit Plato und Philo alle Zeitfolge aus, und lehrten, daß man sich in Gott eben so wenig einen Anfang und Ende des Daseyns, als ein Zukünftiges und Vergangenes, sondern Alles als gegenwärtig denken müsse. Allgemein aber wurde seit den Zeiten des Boëthius, sec. VII., die Abwesenheit aller innern Folgen in Gott zum Begriffe der Ewigkeit gerechnet. Boëthius nämlich stellte folgende Definition auf: aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Dabei betrachteten sie die Zeit als Etwas, welches vor der Erschaffung der Welt nicht da war, sondern erst mit dieser den Anfang genommen hat. Diese Lehre haben von den scholastischen Philosophen auch zu den Zeiten der Reformation die Lutheraner und Reformirten beibehalten; allein die Socinianer, auch einige von den Arminianern, leugneten, daß die Abwesenheit aller Zeitfolge in Gott zum Begriff der Ewigkeit Gottes gehöre, und behaupteten also, daß auch bei ihr etwas Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges statt finde. Als Gründe ihrer Meinung führten sie an: 1) weil sonst ein Augenblick so groß sey als die ganze Ewigkeit, und alle Dinge zugleich geschehen müßten; 2) weil eine Fortdauer ohne Folge unbegreiflich sey; 3) unterstützten sie auch ihre Meinung mit Stellen aus der Schrift. Dabei nehmen sie an, daß die Ewigkeit nicht Gott allein, sondern auch andern Dingen außer ihm zukomme. Doch haben auch andere Theologen und Philosophen, als Gassendi, Clarke, Tillotson und Crusius, gelehrt, daß sich die Ewigkeit bei Gott nicht ohne Zeitfolge, sine successione momentorum, denken lasse. Vergl. Mosheim zu Cudworth, S. 783, welcher glaubt, daß eine solche Zeitfolge, die wir

uns in der ewigen Fortdauer Gottes denken, nicht in Gott selbst, sondern blos in unserer Vorstellung ist. Nach der kritischen Philosophie, nach welcher Zeit und Raum blos Bedingungen der Sinnlichkeit sind, ist die Ewigkeit nicht ein Daseyn zu aller Zeit, sondern ein Verhältniß zu allen Veränderungen in der Welt, das von jedem Zeitverhältniß verschieden ist.

§. 12.

Allwissenheit Gottes.

Daß Gottes Verstand Alles, das Ganze wie das Einzelne, das Zukünftige, Vergangene und Gegenwärtige umfasse, und ihm von Ewigkeit her auch die freien Handlungen der Menschen bekannt seyen, war von den ältesten Zeiten der Kirche an allgemeine Lehre. Nur Origenes schien die Kenntniß Gottes, wie seine Macht, für begrenzt zu halten. Die Welt, sagt er, könnte von Gott nicht gefaßt werden, wenn sie ohne Ende wäre, denn der Verstand kann sich über das Unendliche nicht ausbreiten; auch Andere, wie Hieronymus, haben geleugnet, daß sich die Kenntniß auf Kleinigkeiten erstrecke. Origenes Meinung wurde von Andern, namentlich von Augustin, bestritten und verworfen. Durch das göttliche Vorherwissen der künftigen zufälligen Handlungen der Menschen schien die Freiheit der Menschen aufgehoben und ihre Handlungen nothwendig gemacht zu werden. Daher bemühten sich die älteren Kirchenväter sowohl, als die Scholastiker, diese Schwierigkeit auf verschiedene Weise zu lösen. Origenes bemerkte in dieser Absicht, nicht das göttliche Vorherwissen sey die Ursache, daß Etwas erfolgt, sondern daß Etwas erfolgt, sey die Ursache des göttlichen Vorherwissens. Eben so Augustin, welcher sagt, der freie Wille gehöre zu den wirkenden Ursachen, dessen Vermögen Gott genau kenne. Nach unserer Vorstellung von demselben habe Gott nothwendig vorausgesehen, daß der Mensch aus freiem Willen

so und nicht anders handeln werde, wodurch also die Freiheit des Willens nicht aufgehoben würde. Auch behauptet er, daß man Gott, genau genommen, kein Vorherwissen, sondern nur ein Wissen beilegen könne, denn das Vorherwissen beziehe sich auf das Zukünftige, bei Gott aber sey Nichts zukünftig, sondern Alles nothwendig. Boëthius lös't diese Schwierigkeit so: Gott ist ohne alle Succession, er ist also in der ganzen Reihe successiver Dinge auf einmal und ohne Succession gegenwärtig, er sieht die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit Einem Blicke, und erkennt das Kommende nicht aus seinen Ursachen, sondern aus unmittelbarem Anschauen. Sein Vorherwissen macht demnach das Künftige nicht mehr nothwendig, als unser Anschauen das Gegenwärtige. Andere Versuche der Scholastiker dieser Art findet man in Cramer's Bossuet, 6te und 7te Fortsetzung. In den neuern Zeiten ist von Socinus und seinen Anhängern geleugnet worden, daß Gott alle zukünftige Dinge und auch die freien Handlungen vernünftiger Wesen auf eine untrügliche Weise vorhersehe, weil eine solche Kenntniß unmöglich, unbegreiflich und mit der Freiheit der Menschen unvereinbar sey, und in der Schrift gelehrt werde, daß Gott erst in der Zeit gewisse Dinge erfahren habe.

§. 13.

Von der Gerechtigkeit Gottes.

Ueber den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, das Verhältniß derselben zur Güte Gottes, und die damit verbundenen Fragen über den Begriff und Zweck der göttlichen Strafen, haben von den ältesten bis auf die neuesten Zeiten unter den Theologen die verschiedensten Meinungen geherrscht. Nach dem ältesten und gewöhnlichsten Begriff ist die Gerechtigkeit Gottes diejenige Eigenschaft desselben, nach welcher er jedem vernünftigen Geschöpfe Dasjenige zutheilt, was ihm nach seinem moralischen Verhalten ge-

bührt. In so fern sie die Bösen die ihnen gebührenden Strafen treffen läßt, nennt man sie die Strafgerechtigkeit Gottes, um sie von der belohnenden zu unterscheiden. Da die Strafgerechtigkeit und die Güte Gottes mit einander zu streiten, eine die andere aufzuheben schien, so suchten die christlichen Lehrer frühzeitig sie mit einander zu vereinigen. Clemens und Origenes betrachteten die Strafen als Beweise der Güte Gottes, in so fern sie als Mittel zur Besserung verhängt würden, und erklärten, daß sie also nicht eigentliche Strafen, sondern Züchtigungen oder Erziehungsmittel sind. Härter waren die Vorstellungen der lateinischen Kirchenväter, des Tertullian und Lactantius, welche in Gott Affecte anzunehmen und die Ausdrücke Zorn und Eifersucht im eigentlichen Sinne zu nehmen schienen. Doch rechtfertigten sie die Gerechtigkeit Gottes auch aus dem richtigen Grunde, daß es der Zweck der göttlichen Gesetzgebung fordere, darauf zu sehen, daß die Gesetze auch gehalten würden. Augustin, nach welchem die Gerechtigkeit Gottes darin sich zeigt, daß er einen Unterschied macht zwischen den Guten und Bösen, und einem Jedem zutheilt, was ihm gebührt, findet die Güte Gottes deswegen mit der Gerechtigkeit der Strafen vereinbar, weil die Strafen den Menschen zur Besserung ermuntern können und sollen. Indessen stellt er an andern Orten die Gerechtigkeit Gottes als einen Abgrund für den menschlichen Verstand dar. Die Scholastiker, welche sich viel mit der Untersuchung über Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes beschäftigten, leugneten zum Theil ausdrücklich, wie z. B. Thomas von Aquino, daß sie als Affecte in Gott vorhanden seyen. Auf die Einwendung, daß Gott keine Gerechtigkeit zugeschrieben werden könne, weil es in der Schrift heiße: deum operari omnia secundum consilium, oder, wie er es erklärt, pro lubitu voluntatis suae, antwortet er: impossibile est deum velle nisi quod rationem suae sapientiae habet. Die justitia dei ist nach

ihm theils condescendentia divina bonitatis, theils retributio pro meritis. Die Güte Gottes vereinigt er so mit der Strafgerechtigkeit: quod deus misericorditer agit, non quidem contra justitiam suam faciendo sed aliquid supra justitiam operando, nämlich remunerando ultra meritum et puniendo citra condignum. In den neuern Zeiten haben die Socinianer den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit so bestimmt, daß sie die sogenannte Strafgerechtigkeit davon ausschlossen, und leugneten, daß es wesentlich zur Gerechtigkeit Gottes gehöre, nothwendig und stets die Sünde zu bestrafen. Sie erklären die Gerechtigkeit für das Verhalten Gottes, da er Niemand Unrecht thue und nie zu viel strafe; justitiam dei in eo esse, heißt es im catechismus Racoviensis, quod rectitudinem in omnibus actionibus sequatur, ab omni autem pravitate adeoque ab injuria quavis sit alienissimus. Und Socin sagt: est quidem in deo perpetua justitia, sed haec nihil aliud est quam aequitas et rectitudo. Sie verwerfen daher den Ausdruck Strafgerechtigkeit, wollen es eine Strenge oder Schärfe Gottes, severitatem, iram vindictam nennen, denn dies, nicht aber die Gerechtigkeit, werde der Barmherzigkeit Gottes entgegengesetzt. Sie leugneten daher nicht, daß Gott zuweilen strafe, leugneten aber, daß dies seine Gerechtigkeit erfordere, und leiten die Strenge Gottes, wie sie es nennen, von einem Affecte her, in welchem Gott zuweilen seinen Zorn beweisen müsse, ohne daß es eine innere Nothwendigkeit sey. Daß Gott nicht nothwendig alle Sünden strafen müsse, beweisen sie daher: 1) weil es seine höchste Freiheit aufheben, also eine Unvollkommenheit bei ihm seyn würde; 2) weil Erfahrung und Schrift lehren, daß viele Sünden unbestraft bleiben, und er wirklich Sünden umsonst, ohne Strafe erlasse. Was die Strafen Gottes betrifft, so behauptete unter Andern besonders Johann Conrad Hippel, starb 1734, unter dem angenommenen Namen Christian Democritus,

in mehreren Schriften: Strafen Gottes gäbe es eigentlich gar nicht; was man so nenne, sey nichts als bittere Arznei und strenge Besserungsmittel, denn Gott könne nicht beleidigt werden, er sey nach der Schrift die Güte selbst, und habe an Strafen kein Wohlgefallen, Strafen würden ihm blos anthropopathice zugeschrieben. Vergl. Walch's Religions-Streitigkeiten. Ungeachtet die Socinianer viele Widerlegungsschriften veranlaßt haben, und man sich bemüht hat, den Begriff der göttlichen Strafgerechtigkeit genauer zu bestimmen und zu rechtfertigen, so ist doch dadurch die Verschiedenheit der Meinungen nicht gehoben. Großen Beifall fand in der Wolfischen Schule die Erklärung Leibnitzens von der Gerechtigkeit Gottes, nach welcher sie bonitas sapientis oder bonitas sapienter administrata sey, eine Erklärung, die mit den Scholastikern, besonders dem Thomas, übereinstimmt. Dagegen wurde erinnert, daß durch diese Erklärung der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit im Grunde aufgehoben würde, daß Gott, in so fern er straft, nicht Güte zugeschrieben werden könne, welche in Ertheilung von Gütern bestehe, da durch Strafen dieselben entzogen würden, daß Gott keine Verbindlichkeit habe, den Gehorsam gegen seine Gesetze, den die vernünftigen Geschöpfe schon an und für sich selbst zu leisten schuldig sind, zu belohnen, daher man die Belohnung des Guten ganz von dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit ausschloß, und denselben blos auf die Nothwendigkeit, die Uebertretung der göttlichen Gesetze zu bestrafen, eingeschränkt wissen wollte, vergl. Cotta zu Gerhard's locis theologicis. Andere erklärten sie für die thätige Erweisung und Offenbarung der Heiligkeit Gottes gegen seine vernünftigen Geschöpfe, so daß sie von der Heiligkeit nur dadurch unterschieden ist, daß sie als eine äußere Eigenschaft derselben betrachtet wird. Dies ist die Erklärung Henkens, Döderlein's, Reinhard's und Anderer. Noch Andere, wie Schmidt in seiner Moral-Philosophie S. 281., und

Ammon in seiner praktischen Theologie S. 100., betrachteten sie als die Vereinigung der göttlichen Heiligkeit und Güte, und erklären sie für göttliche Veranstaltung des Wohlseyns vernünftiger Geschöpfe nach dem Grade ihrer Sinnlichkeit. Von den Meisten wurde als Zweck der göttlichen Strafe angenommen, die Menschen zu erziehen, zu bessern und zu vervollkommnen, oder das moralische Böse zu verhüten, oder das moralische Gute zu befördern, und die Uebel werden, ihrer Meinung nach, mit gesetzwidrigen Handlungen endlicher vernünftiger Wesen verbunden, weil sie derselben zur Abschreckung vom Bösen ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach bedürfen. Vergl. Eberhard Apologie des Sokrates 1. Thl. S. 111., Töllner's theologische Untersuchungen, 2. Bd. 1. St. S. 140. Einige jedoch, wie z. B. Crusius in seiner Metaphysik u. A., behaupten, daß die Strafen als Strafen keinen besondern Zweck brauchten, daß man also auch nach keinem derselben zu fragen Ursache habe, weil sie verhängt würden, um der Gerechtigkeit Gottes genug zu thun, sie also um einer in der göttlichen Vollkommenheit gegründeten Nothwendigkeit willen zugefügt würden. Durch das Glückseligkeitssystem, welches vor der kritischen Philosophie fast allgemein herrschte, verschwand im Grunde der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, indem man Gott blos als den Gott der Liebe darstellte, und ungeachtet man noch von göttlichen Strafen sprach, so hörten sie doch durch den Begriff, den man davon aufstellte, auf, Strafen zu seyn. Man vergl. A. H. Niemeyer's Briefe an christliche Religionslehrer, 2te Aufl. 1803. Von Kant und den kritischen Philosophen wurde gegen die bisher gewöhnliche Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit und den Strafen bemerkt, daß sie Dinge enthalte, die gar nicht dazu gehören, und mit Begriffen vermengt würde, wodurch die Gerechtigkeit und Strafe ganz aufgehoben würde. Die Belohnung des Guten gehöre gar nicht zum Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, son-

dern der Güte Gottes, aus dem von den ältern Theologen oben angeführten Grunde, daß die Gerechtigkeit Gottes allein darin bestünde, daß er Sünden bestrafe, und die Strafgerechtigkeit den ganzen Begriff der göttlichen Gerechtigkeit ausmache. Sie wird daher von Stäudlin erklärt: Die Ausübung eines Rechts von Seiten Gottes gegen die Menschen, die seine Gesetze übertreten haben, und deren Uebertretung nach dem Ausspruche der Vernunft Strafe verdient. Was die Strafen betrifft, so bemerkt Kant in der Kritik der praktischen Vernunft, daß sich mit dem Begriff einer Strafe als solcher gar nicht das Theilhaftigwerden der Glückseligkeit verbinden lasse; denn obgleich der, welcher straft, zugleich die gütige Absicht haben könne, die Strafe auf diesen Zweck zu richten, so müsse sie doch zuvor als Strafe, d. i. als bloßes Uebel, für sich selbst gerechtfertigt seyn, so daß der Bestrafte, wenn es dabei bliebe, selbst gestehen müsse, es sey ihm Recht geschehen, und sein Loos sey seinem Verhalten vollkommen angemessen. In jeder Strafe, sagt er, muß als solcher zuerst Gerechtigkeit seyn, oder diese macht das Wesentliche des Begriffs aus; mit ihm kann zwar auch Gütigkeit verbunden werden, aber auf diese hat der Strafwürdige nach seiner Aufführung keine Ursache sich Rechnung zu machen. Strafe ist also ein physisches Mittel, welches mit dem moralischen Bösen nach Principien einer sittlichen Gesetzgebung verbunden werden muß. Daher einige kritische Theologen behauptet haben, der eigentliche letzte Zweck der Strafen sey nicht Besserung des Menschen, sondern die Strafen sogar nothwendige Aeußerungen der göttlichen Gerechtigkeit, gesetzt auch, daß kein sittlicher Zweck in den vernünftigen Geschöpfen dadurch beabsichtigt und erreicht würde. Dagegen aber ist erinnert worden, daß dadurch die göttliche Gerechtigkeit von den übrigen Vollkommenheiten Gottes auf eine Art getrennt werde, die sich gar nicht denken lasse, wenn nicht ein wirklicher Widerspruch zwischen Weisheit, Gerech-

tigkeit und Güte Gottes entstehen solle, und daß sich eben so wenig denken lasse, daß Gott blos strafe, um zu strafen, blos das Recht sich zum Zwecke mache, sondern daß vielmehr Besserung und Beglückung seiner vernünftigen Geschöpfe der höchste Zweck aller seiner Verfügungen sey.

§. 14.

Lehre von der göttlichen Allmacht.

In der Lehre von der Allmacht Gottes unterschied sich Origenes von den übrigen Kirchenlehrern dadurch, daß er annahm, man müsse die Macht Gottes für begrenzt halten, und nicht unter dem Vorwande, sie zu erheben, ihre Schranken wegnehmen; denn wenn Gottes Macht unendlich wäre, so könnte sie sich selbst nicht kennen, weil das Unendliche seiner Natur nach unbegreiflich sey. Gott schuf seiner Meinung nach so viele Wesen, als er zu umfassen, zu beherrschen und zu regieren vermochte. Er sprach also Gott absolute Unendlichkeit der Macht, so wie des Verstandes, ab, und legte ihm Allmacht und Allwissenheit in so fern bei, als er alles Wirkliche kenne und beherrsche. Diese Meinung des Origenes wurde aber allgemein verworfen, und vom Kaiser Justinian im Jahre 553 mit dem Anathema belegt. Nichts desto weniger hat diese Meinung in der Folge unter den Scholastikern an Peter Abälard, sec. XII., an Wilhelm Parisiensis, sec. XIII., Vertheidiger gefunden, welche behaupteten, daß Gott nicht mehr thun könne, als er wirklich thue und thun wolle. Da ferner dadurch, daß Gott nichts Böses thun könne, seine Macht beschränkt zu werden schien, so zeigten die ältesten Kirchenväter, so wie die Scholastiker, daß darin die höchste Macht und Vollkommenheit Gottes sichtbar sey. Auch die Macht Gottes schienen die Socinianer in Ansehung ihres Gegenstandes zu enge einzuschränken. Daher einige ihrer Gegner, z. B. Brockmann u. A., so weit gingen, zu behaupten, daß Gott alle, auch an sich unmögliche, wi-

derſprechende Dinge bewirken könne. Schon Tertullian und einige Scholaſtiker, und beſonders die Carteſianer, behaupteten: deum posse impossibilia contradictoria facere. Allein bei der Frage, ob Gott mögliche oder unmögliche Dinge thun könne, lag ein Wortſtreit zum Grunde, da das Unmögliche nicht von abſoluter Unmöglichkeit, ſondern davon zu verſtehen war, was die Kräfte und Fähigkeiten der Menſchen überſteigt.

Erſter Abtheilung zweites Kapitel.

Lehre von der Dreieinigkeit.

§. 1.

Der Glaube an Vater, Sohn und Geiſt wurde zum chriſtlichen Glauben von der früheſten Kirche an eben ſowohl gefordert, ſo einſtimmig man darüber war, daß durch dieſen Glauben die Einheit Gottes nicht aufgehoben würde, die man vielmehr auf das Sorgfältigſte zu vertheidigen ſuchte und mit dem Namen monarchia bezeichnete. Allein da aus der Tradition keine genaueren Beſtimmungen über dieſen Glauben vorhanden waren, ſo entſtanden durch die Verſuche, womit man dieſen Glauben mit dem Glauben an Einen Gott in Uebereinſtimmung zu bringen ſich bemühte, ſehr bald große Verſchiedenheiten unter den Chriſten. Jeder bildete die Vorſtellung der Natur des Sohnes Gottes ſo aus, wie es ſich zu den Meinungen, die er in das Chriſtenthum mitgebracht hatte, am beſten ſchickte. Daher Einige unter den Juden-Chriſten, welche den Namen Nazarener führen, Jeſum für einen bloßen Menſchen hielten, auf den aber Gottes Kraft herabgekommen und durch ihn wirkſam geweſen ſey. Andere hingegen hielten Jeſum für einen von Gott ausgegangenen, erhabenen Geiſt, der dem Bilde des höchſten Gottes ähnlich und zu den

Menſchen

Menschen in Menschengestalt herabgekommen sey. Der Grund dieser letzten Meinung scheint in der orientalischen Emanationslehre zu liegen, nach welcher vorzüglich die Gnostiker ihre Vorstellungen vom λόγος bildeten. Die Gnostiker nämlich hatten aus der morgenländischen Philosophie unter andern auch die Meinung angenommen, daß die Geisterwelt als ein Ausfluß aus dem göttlichen Wesen entstanden sey, indem Gott einige der höchsten Geister, Aeonen, aus sich selbst erzeugt, welche sodann wieder andere hervorgebracht haben. Sie sahen daher in Christo nur einen erhabenen Aeon oder Geist, der von dem Wesen Gottes ausgeflossen war, vor der Schöpfung der Welt existirte, und hernach unter dem Schein eines menschlichen Körpers auf die Erde herab kam. Andere unter den Kirchenlehrern, welche sich blos an die Vorstellungen und Worte der Schrift hielten, begnügten sich, ohne gelehrte Entwickelung der Sache, den Glauben an Jesum als den Gesandten Gottes und die Befolgung seiner Lehre einzuschärfen, wobei sie jedoch forderten, daß man den Sohn Gottes zwar vom Vater unterscheide, ohne zu leugnen, daß der Sohn Gott sey. Dahin gehören die Patres apostolici z. B. Barnabas, Clemens Romanus und Papias. Die Bemühungen der Christen, näher zu bestimmen, in welchem Verhältnisse der Sohn zum Vater stehe, fangen sich erst seit der Mitte des 2ten sec. an, als Männer mit einem Anstriche von griechischer Gelehrsamkeit zum Christenthum übergetreten waren. Um die Natur und Würde des Stifters der christlichen Religion Andern darstellen zu können, mußte durch nähere Untersuchungen das Verhältniß zwischen Vater und Sohn bestimmt werden. Hier entwickelte sich gleich anfangs eine doppelte Vorstellung von dem Sohne Gottes oder dem λόγος, welche sich beide ausbreiteten, wovon jedoch die eine sich immer mehr ausbildete, und endlich die andere verdrängte. Jesus wurde als der Sohn Gottes vom Johannes λόγος θεοῦ genannt. Die-

ser Name konnte sowohl Wort, Rede, als auch Vernunft, Weisheit bedeuten. Für beide Bedeutungen fanden sich Erläuterungen in den heiligen Schriften der Juden. Von dem Worte Gottes wird die Schöpfung der Welt abgeleitet; Genes. 1., Ps. 33, 6. Im 8ten Kapitel der Proverb. ist eine Beschreibung der Weisheit, die dichterisch als eine bei Gott befindliche Person beschrieben, und welche im 18. Kapitel v. 15 mit λόγος verwechselt wird. Hieraus entsprang, oder vielmehr hierauf gründete man eine doppelte, schon von Philo vorgetragene Vorstellung vom λόγος. Nach der einen Bedeutung, wenn λόγος für Weisheit genommen wird, ist er die Vernunft Gottes, ist in Gott von Ewigkeit her, und der Rathgeber Gottes gewesen, weswegen man ihn auch mit Philo den λόγος ἐνδιάθετος nannte, d. i. den in Gott befindlichen Logos internus, den λόγος im Verstande und in der Idee Gottes. Nach der andern Bedeutung, wenn λόγος Wort heißt, ist der λόγος aus Gott hervorgegangen bei der Weltschöpfung und ist also λόγος προφορικος, wie er vom Philo genannt wurde, d. i. prolatitius oder verbum ore prolatum, nach Philo die Wirksamkeit, womit Gott die Welt erschaffen, mit Inbegriff aller dazu erforderlichen Eigenschaften. Aus der Verbindung dieser beiden Vorstellungen entstand nach dem Emanations-System folgende Theorie: der λόγος war allezeit in Gott als der Verstand Gottes, ging aber bei der Weltschöpfung als das Wort aus Gott hervor, und fing nun an, als ein besonderes Subjekt oder für sich bestehende Person zu existiren, die dem Vater ähnlich und über alle andere Wesen erhaben, aber doch vom Vater abhängig und geringer war als er; und dies waren die Hauptbegriffe desjenigen Systems, das sich unter verschiedenen Modificationen in der Folge erhielt, immer mehr ausbreitete und das herrschende wurde. Man hat die platonisch-griechische oder platonisch-jüdische Philosophie für die Quelle gehalten, woraus diese Vorstellung geflossen sey;

denn Plato redet häufig vom λόγος Gottes; allein es ist sicher, daß er dadurch nicht eine besondere Substanz, sondern nur den Verstand Gottes versteht, in welchem die Idee oder das Muster zur Weltschöpfung enthalten war. Philo, der Judenthum und platonische Philosophie zu vereinigen suchte, redet auch häufig von λόγος θεοῦ, und stellt ihn auf eine doppelte Art vor: zuerst, wie Plato, als Verstand Gottes, welcher die Urbilder aller erschaffenen Dinge enthalte, hernach beschreibt er ihn als den, den er vor allen Dingen gezeugt habe, und welcher deswegen der Anfang, der Aelteste unter allen gewordenen Dingen sey, durch den Gott die Welt erschaffen habe. Er nennt den λόγος den zweiten Gott, den Erzengel, der zwischen den erschaffenen Dingen und dem Schöpfer in der Mitte stehe. Diese Vorstellungen aber sind nach Münscher und Keil nicht aus dem Plato, sondern aus der jüdischen Theologie, welche sich durch die damalige Exegese, in Verbindung mit der Emanations-Theorie, gebildet hatte; die platonische Philosophie diente ihnen nur zur Ausschmückung ihrer Lehre mit platonischen Ausdrücken, um sie den Heiden annehmungswürdiger zu machen. Vergl. Wundemann's Geschichte der christlichen Glaubenslehren, welcher annimmt, daß diese Lehren entweder im Philo, oder in den bereits zerstreut bekannten Philosophemen griechischer Juden ihre Quelle haben. Das andere System, welches zugleich mit dem ersteren im 2ten sec. sich bildete, aber in der Folge durch den Nicänischen Lehrbegriff unterdrückt wurde, ging von der Einheit Gottes aus, und fand deswegen in dem λόγος sowohl als dem heiligen Geiste nur Kräfte oder Wirkungsarten des Vaters, nicht aber besonders für sich bestehende Personen.

§. 2.

Lehre von dem λόγος in der Nicänischen Periode.

Und zwar diejenige, welche von den katholischen Lehrern verworfen worden ist. Die Geschichte dieser Lehre von der

Dreieinigkeit kann in vier Perioden eingetheilt werden: 1) in die vor-nicänische bis 325, 2) Nicänisch-Constantinopolitanische, 3) scholastische, und 4) neuere seit der Wiederherstellung der Wissenschaften. Bei dieser Lehre sind zwei Haupttheile zu unterscheiden, nämlich die allgemeine Trinitätslehre, d. i. die Lehre von den drei Hypostasen des göttlichen Wesens und ihres Verhältnisses zu einander, und die specielle, d. i. die Geschichte jeder einzelnen Hypostase. Es gab in den frühesten Zeiten des Christenthums Mehrere, welche Jesum für einen bloßen, aber mit göttlicher Kraft ausgerüsteten Menschen hielten. Dahin werden aus dem ersten Jahrhundert, oder dem Anfange des zweiten, die Nazarener, welches Judenchristen in Palästina waren, und die Ebioniten gerechnet, welche mit jenen entweder einerlei waren, oder doch einen Theil derselben ausmachten. Eben so ungewiß ist es von dem Carpocrates, einem Gnostiker in Alexandrien im 2ten sec., was er eigentlich mit seinen Anhängern behauptet habe, von welchen behauptet wird, daß er Jesum für einen natürlich erzeugten Sohn Josephs und der Maria gehalten, der sich blos durch die Vorzüge seines Geistes von andern Menschen unterschieden habe. Gewisser ist es von Theodotus und Artemon, welche beide zu Ende des 2ten sec. und wahrscheinlich zu Rom lebten. Beide lehrten, Jesus sey ein bloßer Mensch gewesen, der aber aus der Jungfrau Maria, also übernatürlich, geboren sey, und an Tugend alle Propheten übertroffen habe. Andere behaupteten, daß das Göttliche in Jesu ein Ausfluß des göttlichen Wesens, ein Aeon sey, oder daß sich eine göttliche Kraft mit Jesu vereinigt habe, welches die Meinung aller Gnostiker war. Unter diesen soll Cerinthus, ein Judenchrist zu Alexandrien, gewesen seyn; aber gewisser ist es, daß Valentinus, ein Aegyptier und Stifter einer gnostischen Sekte, mit mehreren Gnostikern Christum für einen Aeon ausgegeben, der sich bei der Taufe Jesu in der Ge-

stalt einer Taube mit demselben vereinigt, denselben bei seinem Tode aber verlassen habe. Ferner Manes, ein Perser im 3ten sec., starb 277 eines gewaltsamen Todes, welcher mit seinen Anhängern den Sohn Gottes und den heiligen Geist für Ausflüsse des göttlichen Lichts hielt, dem Sohn Gottes seinen Sitz in der Sonne und zum Theil auch im Monde, dem heiligen Geist aber in der reinen Luft anwies, um die Einflüsse der unreinen Geister aus der Finsterniß abzuwenden. Nach seiner Meinung war Jesus nur mit einem Scheinkörper umgeben, und auch nur dem Scheine nach gekreuzigt worden. Obgleich die gnostischen Partheien Christum nicht als eine selbstständige Person der Gottheit, sondern nur als einen unmittelbaren Ausfluß derselben beschreiben, so war doch Christus bei ihnen unendlich mehr als ein Mensch, und zwar mehr Gott als Mensch, denn die meisten leugneten, daß er eine wahre Natur angenommen hätte. Noch Andere hielten den λόγος und den heiligen Geist für verschiedene Namen, Kräfte und Wirkungsarten des höchsten Gottes. Unter diese gehört zuerst Praxeas, der gegen das Ende des 2ten sec. aus Asien nach Rom kam, wo er in großem Ansehn gestanden zu haben scheint. Er bestritt die Montanisten, und brachte den römischen Bischof Victor von der Zuneigung ab, die er für diese gehegt hatte, wodurch Tertullian, selbst ein Montanist, zur Bitterkeit gegen ihn gereizt wurde. Und dieser Tertullian, der Gegner des Praxeas, ist es zugleich, auf dessen Bericht die Nachrichten von den Lehren des Praxeas beruhen. Nach der vermuthlich übertriebenen Vorstellung des Tertullian hat Praxeas den Glauben an einen Gott so behauptet, daß Einer und Derselbe der Vater, der Sohn und der heilige Geist sey, und daß der einzige höchste Gott Mensch geworden und gekreuzigt worden sey. Da Tertullian die Behauptung des Praxeas wahrscheinlich falsch gefaßt, so hat man den Lehrbegriff des Praxeas so aufgestellt: er habe den λόγος und den

heiligen Geist für zwei Kräfte und Wirkungsarten des einzigen Gottes gehalten, und den Menschen Jesum deswegen für den Sohn Gottes angesehen, weil die göttliche Kraft des λόγος mit ihm sich verband und durch ihn wirkte. Seine Anhänger wurden Monarchianer und Patripassianer genannt. Mit der Vorstellung des Praxeas war die Meinung des Noëthus nahe verwandt, welcher in der ersten Hälfte des 3ten sec. zu Smyrna lebte; er soll gelehrt haben, Gott der Vater sey mit Demjenigen, der sein Sohn genannt wird, Eine Person gewesen, indem er sich selbst in den aus der Maria gebornen Christus herabgelassen, und also gelitten habe und gestorben sey. Allein dies scheint Folgerungssucht seiner Gegner gewesen zu seyn. Wahrscheinlich glaubte er, daß eine Kraft Gottes sich mit Jesus vereinigt und durch ihn gewirkt habe; er ging nämlich von dem Grundsatze aus, daß nur Ein Gott sey, und befürchtete, daß durch die Behauptung der Persönlichkeit des λόγος und heiligen Geistes Mehrgötterei eingeführt werde. Er nannte Christum Gott, und vertheidigte seine Lehre dadurch, daß er nichts Uebles thue, indem er Christum verherrliche. Noch merkwürdiger sind geworden Sabellius und Paulus von Samosata. Sabellius, ein geborner Afrikaner, welcher zu Ptolomaïs zwischen den Jahren 250 — 60 lehrte, stellte den Sohn und heilgen Geist blos als Kräfte und Wirkungen des Vaters dar, indem er gleichfalls die Lehre von drei Personen mit der Einheit Gottes unvereinbar fand. Er gab einen Unterschied zwischen dem Vater, Sohn und Geiste zu, und nannte sie τρία πρόσωπα, aber er verstand darunter drei verschiedene Arten, in denen sich Gott wirksam beweise, d. h. ein dreifaches Verhältniß Gottes; dagegen leugnete er τρεῖς ὑποστάσεις, drei besonders bestehende Personen. Paulus von Samosata, ein Syrier, welcher 260 Bischof in Antiochien wurde, nahm, wie mehrere Kirchenväter, einen doppelten λόγος an, leugnete aber, daß dieser λόγος seit

der Weltschöpfung eine eigene Hypostase geworden sey. Christum hielt er für einen von Gott auf eine übernatürliche Weise gebildeten Menschen, mit welchem der λόγος sich vereinigt und durch welchen er gewirkt habe: daher, meinte er, werde Christus der Sohn Gottes und auch Gott genannt. Nach ihm war also Christus oder der Sohn Gottes vor der Geburt aus der Maria nicht da gewesen, außer in dem Rathschlusse und der Vorherbestimmung Gottes. Er wollte dadurch die Einheit Gottes retten und der Gefahr, durch die Mehrheit der Personen mehrere Götter einzuführen, vorbeugen. Auf der dritten gegen ihn angestellten Kirchenversammlung zu Antiochien, im Jahr 269, ist er seiner Irrthümer überführt und seines Amts entsetzt worden. Merkwürdig ist, daß auf dieser Kirchenversammlung das Wort ὁμοούσιος, dessen sich Paulus bediente, verworfen wurde, welches nachher von der rechtgläubigen Kirche als das Unterscheidungszeichen der allein richtigen Vorstellung von der Gottheit Jesu angenommen wurde.

§. 3.

Lehre der katholischen Lehrer in der vor-nicänischen Periode vom λόγος.

Was die katholischen Kirchenlehrer aus dem ersten Zeitalter betrifft, so stimmen ihre Vorstellungen von dem Sohne Gottes eben so wenig völlig mit einander überein, so wenig sie dem Nicänischen Lehrbegriff, der in der Folge festgesetzt wurde, ganz gemäß waren. Die älteren katholischen Lehrer betrachteten λόγος oder Sohn Gottes entweder als einen Geist, der aus Gott hervorgegangen ist und durch ihn existirt, oder als die personificirte Weisheit und Macht Gottes, die sich auf verschiedene Weise geäußert habe, eine Meinung, welche von denen in der Folge weiter ausgebreitet worden ist, welche als Ketzer aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurden. Zu den ersteren ge-

hören offenbar Justinus Martyr, er wurde 165 enthauptet; Tatian, ein Schüler Justin's, und Theophilus, Bischof zu Antiochien. Nach ihren Erklärungen war der Sohn Gottes die von Ewigkeit in Gott befindliche Vernunft, welche Gott vor der Schöpfung aus sich selbst hervorgehen und besonders existiren ließ, und dessen er sich bediente, um die Welt zu schaffen. Sie beschreiben daher den λόγος geringer als den Vater, als abhängig von demselben, und leiteten von dem Willen Gottes das Daseyn des Sohnes Gottes ab. Justin nennt den λόγος ausdrücklich die erste Kraft nach dem Vater, betrachtet aber den Vater als den Herrn des λόγος, welcher den Grund enthält, daß dieser Herr und Gott ist, und nennt ihn πρῶτον γέννημα τοῦ Θεοῦ. Uebrigens bekennen Justin, Irenäus und Andere, daß sie Jesum Christum als den Sohn Gottes erkennen und verehren, welchem sie die zweite Stelle anweisen. Theophilus ist der erste Kirchenlehrer, bei welchem sich die Unterscheidung in λόγος ἐνδιάθετος und προφορικος ausdrücklich namentlich angeführt findet. Athenagoras, Lehrer der Schule zu Alexandrien, am Ende des 2ten Jahrhunderts, unterschied zwar Vater, Sohn und Geist, oder rechnet diese zur höchsten Gottheit, aber er scheint dem λόγος, so wie dem Geiste, keine Persönlichkeit zuzuschreiben, sondern blos für eine Eigenschaft Gottes gehalten zu haben, denn er stellt ihn als den Verstand Gottes dar, der den Plan der Ordnung der Materien entwarf, und aus Gott hervorging, als er diesem Plane gemäß Alles anordnete. Doch vergleiche man C. A. G. Keil's patristische Untersuchung: Ob die ältesten christlichen Lehrer einen Unterschied zwischen dem Sohne und Geiste gekannt, und welche Vorstellungen sie sich davon gemacht haben, in J. F. Flatt's Magazin für christliche Dogmatik und Moral, 4. St., S. 34 und folgende, welcher dem Athenagoras die Behauptung der Persönlichkeit des Sohnes und Geistes zu vindiciren sucht. Irenäus, wel-

cher im Jahr 164 Bischof zu Lyon wurde, und von welchem wir, außer einigen Fragmenten, eine Schrift wider die Ketzereien in einer barbarischen lateinischen Uebersetzung haben, verwirft zwar alle Versuche, das Verhältniß des Sohnes und Vaters zu bestimmen und den Ursprung des Sohnes zu erklären, spricht aber auch desto unbestimmter und verworrener von Christo. Er spricht zuweilen so vom λόγος, als ob er mit dem Vater identisch wäre, und sagt: der Vater ist der λόγος und der λόγος ist Gott, und zwar mit dem Vater der alleinige Gott. Doch erklärt er sich auch öfters so, woraus erhellt, daß er den Sohn vom Vater unterschieden und als ein eigenes Subjekt betrachtet habe. Er nennt den Sohn öfters Gott, und sagt, daß er allezeit mit dem Vater existirt habe, aber er spricht doch vom λόγος als einem dem Vater untergeordneten Wesen, und erklärt den Vater für den allein höchsten Gott, und den Sohn für geringer als ihn. Clemens von Alexandrien erklärt ihn gleichfalls zuweilen so, daß es scheinen kann, als habe er den Sohn Gottes für eine bloße Eigenschaft oder Kraft Gottes gehalten; allein aus Vergleichung mit andern Stellen ergiebt sich, daß er den λόγος als ein besonderes Wesen betrachtet, das vor der Schöpfung aus Gott hervorging, dessen Natur über Engel und Menschen weit erhaben ist, und Alles regiert, welches dem Vater nahe kommt und also nicht einerlei mit ihm ist. Er stellt dabei den Sohn Gottes als uneingeschränkt und allenthalben gegenwärtig vor; wodurch er sich von seinen Vorgängern unterschied. Von dem Nicänischen Lehrbegriff, dem er sich dadurch nähert, daß er dem Sohne alle Eigenschaften des Vaters beilegt, entfernt er sich aber dadurch, daß er den λόγος, in so fern er als eine besondere Person betrachtet wird, nicht als ewig beschreibt, und daß er den Sohn nicht als gleich mit dem Vater, sondern ihm nahe kommend ansieht, und die Natur des Sohnes nicht vom Wesen des Vaters, sondern blos vom Willen desselben ab-

leitet. Origenes, 185 in Aegypten geboren, starb 254, lehrt deutlich und bestimmt, daß der λόγος eine vom Vater verschiedene Person sey, dem Präexistenz vor der Welt beigelegt werden müsse, erklärt aber, daß der Vater und Sohn zwar der Hypostase nach zwei, aber der Gleichheit des Willens und der Uebereinstimmung nach Eins seyen, daß er also das ἕν bei Gott, oder die Einheit Beider, blos in die Gemeinschaft des Willens und der Absicht, nicht des Wesens setzt. Ferner lehrt er, daß der Sohn, welcher sein Daseyn vom Vater habe, schon von Ewigkeit her als eine besondere Person vorhanden gewesen sey, die Art aber, wie er vom Vater entsprungen sey, lasse sich nicht erklären. Er verwirft daher die damals gewöhnlichen gröbern Vorstellungen über die Art des Ursprungs des Sohnes Gottes, er nennt die Zeugung desselben eine ewige und beständige Zeugung, welche man sich auf die Art vorstellen könne, wie das Hervorgehen des Willens aus dem Verstande, wodurch kein Theil des Verstandes abgeschnitten würde. Durch diese Zeugung legte Origenes dem λόγος eine eigene ewige Persönlichkeit und Subsstantialität bei, welche bisher noch nicht durchgehends und deutlich behauptet war. Ungeachtet er den Sohn Gott nennt, so unterscheidet er ihn doch vom höchsten Gott, und stellt ihn als vom Vater abhängig, ihm untergeordnet und der Vollkommenheit nach geringer, dar. Andere katholische Kirchenlehrer, als Dionysius, Bischof zu Alexandrien, ein Schüler des Origenes, desgleichen Theognostus, ebenfalls ein Schüler des Origenes, und Gregorius Thaumaturgus, Bischof zu Cäsarea, erklärten Jesum für ein Geschöpf Gottes, und obgleich Dionysius, da ihm darüber Vorwürfe gemacht wurden, mildere Ausdrücke wählte, so ist doch so viel gewiß, daß er, wie Theognostus, den Sohn für geringer als den Vater hielt und ihm auch einen Anfang des Daseyns beilegte. In der lateinischen Kirche hat Tertullian, der Gegner des Praxeas, durch Hülfe der Emanations-

Theorie eine den griechischen Kirchenlehrern ähnliche Lehre vom λογός vorgetragen. Er betrachtet den Sohn Gottes als eine vom Vater verschiedene Person, aber der Sohn ist ihm nichts Anderes als ein Ausfluß von Gott. Dieser Ausfluß ist vor der Weltschöpfung aus Gottes Wesen hervorgegangen, indem Gott sprach: es werde Licht! und hat damals sein eigenes Bestehen erhalten. Da aber nach dem Tertullian Gott nicht allezeit Vater gewesen ist, und der Sohn einen Anfang des Daseyns gehabt hat, so ist es ganz offenbar, daß er den Sohn für geringer hält als den Vater und demselben untergeordnet. Cyprian, Bischof zu Carthago, starb 258, Novatian, Arnobius, Lactantius, welche die Reihe der vor-nicänischen Kirchenväter beschließen, beschreiben zwar den Sohn Gottes als eine vom Vater verschiedene Person, und legen Christo wirkliche Gottheit bei, halten ihn aber als Person nicht für gleich ewig mit dem Vater, indem er sein Daseyn aus dem Wesen des Vaters nicht durch die Natur, sondern durch den freien Willen des Vaters hat, daher sie ihn für geringer als den Vater und demselben untergeordnet halten. Es gab also überhaupt eine dreifache Vorstellung unter den vor-nicänischen Kirchenvätern über den λόγος; 1) der λόγος ist eine vor der Weltschöpfung aus Gott durch Zeugung hervorgegangene Substanz, wobei aber die vorige Existenz des λόγος als einer Person nicht behauptet, und die Zeugung des Sohnes von dem freien Willen des Vaters, nicht von einer innern Nothwendigkeit, abgeleitet wird, welches erst durch den Nicänischen Lehrbegriff geschah, nach welchem die ὁμοουσία mit dem Vater angenommen wurde; 2) der λόγος ist eine in dem Menschen Jesu wirksame Kraft, welches die Meinung des Sabellius, des Praxeas, Noëthus, Paulus von Samosata, wenn gleich mit verschiedenen Modifikationen, war, der auch in der Hauptsache Theodotus und Artemon nahe kommen, obgleich diese Christum nicht für Gott erkennen wollten;

3) der λόγος ist zwar eine ewige, aber ungleiche, dem Vater subordinirte Substanz, welche Vorstellung, besonders mit Rücksicht der ewigen Zeugung, vom Origenes vorgetragen wurde.

§. 4.

Lehrbegriff des Arius.

Die Geschichte der vorigen Periode lehrt unwiderleglich, daß man bisher noch keinen festen Begriff vom Sohne Gottes und dessen Zeugung hatte, und die ganze Sache als einen Gegenstand der Speculation ansah, worüber man verschiedentlich denken könne. Der einzige Punkt, den man festhielt und zur Rechtgläubigkeit forderte, war, daß man dem λόγος seine Existenz nicht absprächе, übrigens war es nicht bestimmt, wie man sich dieselbe vorstellen, und wie man sich über die Art dieses Entstehens ausdrücken solle, welches erst auf der Nicänischen Kirchen-Versammlung auf Veranlassung der durch Arius erregten Streitigkeiten geschah. Arius, aus Libyen gebürtig, war erster Presbyter in Alexandrien, wo Alexander die bischöfliche Würde bekleidete, zwischen welchen Beiden in den Jahren 319 und 20 der Streit über die Lehre vom Sohne Gottes ausbrach. Die Nachrichten von der Veranlassung dieses Streits sind verschieden, die glaubwürdigste scheint die des Sokrates zu seyn in seiner histor. eccles., nach welcher der Bischof Alexander bei einer gewissen Gelegenheit in Gegenwart des Arius gesagt haben soll, daß in Dreiheit auch eine Einheit sey, worin ihm Arius widersprochen hätte, weil dieser geglaubt, daß dadurch der Unterschied der Personen aufgehoben und die Lehre des Sabellius eingeführt werde, und dagegen seine Meinung vorzutragen und zu vertheidigen angefangen habe. Die Meinung des Arius ist in einem Briefe an den Bischof Alexander enthalten, worin er selbst sein Glaubensbekenntniß ablegt, welches im Auszuge also lautet: Wir wissen, daß ein Gott ist, der allein

ungezeugt, allein ewig, allein ohne Anfang ist. Dieser Gott hat vor ewigen Zeiten einen eingebornen Sohn gezeugt, durch welchen er die Zeit und alle übrigen Dinge geschaffen habe; er hat ihn durch seinen Willen zur Wirklichkeit gebracht, ein vollkommenes Geschöpf Gottes, doch nicht wie die übrigen Geschöpfe sind, ein Gezeugtes, doch nicht wie die übrigen Gezeugten; er hat seine Existenz und sein Leben vom Vater erhalten, so daß der Vater, da er ihn schuf, ihm auch zugleich göttliche Vorzüge mittheilte. Ferner, der Sohn ist vor aller Zeit, ἀχρόνως, von selbst gezeugt, und von den Aeonen geschaffen und gebildet; er war auch nicht da, bis er gezeugt wurde. Nach der Meinung der Kirchenväter fing die Zeit erst mit der Weltschöpfung an, daß also Daseyn vor aller Zeit und absolut ewiges Daseyn sehr verschieden ist. Nach dem Berichte des Athanasius soll Arius vor seinem Bischof Alexander bekannt haben: Gott war nicht stets da und der Sohn war auch nicht stets, sondern da Alles ἐξ οὐκ ὄντων ist, so ist auch der Sohn aus Nichts, und da Alles geschaffen ist, so ist auch der Sohn geschaffen und gemacht κτίσμα καὶ ποίημα, und hat einen Anfang des Seyns. Das System des Arius wich auch darin von der bisherigen, für rechtgläubig gehaltenen Lehre ab, daß er den Sohn Gottes nicht von Ewigkeit als eine Kraft in dem Vater existirend und aus ihm hervorgehend, daß er den Ursprung des Sohnes nicht aus dem Wesen des Vaters herleitete, sondern behauptete, daß er vom Vater aus Nichts geschaffen worden sey. Der Grund, warum Arius eine Zeugung des λόγος aus dem Wesen Gottes verwarf, war die Besorgniß, daß dem reinen Begriffe von Gott dadurch zu nahe getreten würde, weil man alsdann Gott als theilbar und körperlich vorstellte; und den Willen des Vaters glaubte er zum Grunde des Daseyns des Sohnes annehmen zu müssen, um nicht zwei Ungezeugte zu lehren. Doch unterschied er den λόγος als Geschöpf dadurch von allen übrigen Ge-

schöpfen, daß er lehrte, der λόγος sey unmittelbar auf eine uns unbegreifliche Weise von Gott geschaffen, da alles Uebrige nicht von Gott unmittelbar, sondern durch den Sohn Gottes geschaffen worden. Der Streit, der über diese Lehre entstand, wurde so heftig, und breitete sich so allgemein aus, daß der Kaiser Constantinus Magnus sich darein zu mischen genöthigt sah. Er suchte erst durch ein Schreiben den Streit zwischen beiden Partheien auf eine gütliche Art beizulegen, welche Bemühung aber fruchtlos war. Er berief daher im Jahre 325 die erste allgemeine Kirchen-Versammlung zu Nicäa in Bithynien, in welcher das Nicänische Glaubensbekenntniß abgefaßt und die Meinung des Arius und seiner Anhänger verdammt wurde.

§. 5.

Lehre der verschiedenen Arianischen Partheien. Lehrbegriff der Semi-Arianer.

Unter den Vertheidigern des arianischen Lehrbegriffs entstanden verschiedene Partheien, welche in ihren Vorstellungen von einander abwichen und daher besondere Namen erhalten haben. Arius erhielt an einigen der berühmtesten Kirchenlehrer seines Zeitalters mächtige Beschützer seiner Parthei, die derselben zwar auf eine gemäßigte Weise beitraten, aber ihr eben dadurch und durch ihr Ansehn, das sie behaupteten, desto größere und allgemeinere Ausbreitung verschafften. Unter diesen waren die vornehmsten die beiden Eusebii, nämlich Eusebius, Bischof von Cäsarea, und Eusebius, Bischof von Nicomedien. Cyrillus von Jerusalem und Basilius, Bischof von Ancyra, welche als die gelindere Parthei der Arianer mit dem Namen Semiarianer oder Homoiusianer, ὁμοιουσιανοί, bezeichnet wurden. Eusebius von Cäsarea, berühmt durch seine Kirchengeschichte und andere Schriften, unterschrieb zwar aus Liebe zum Frieden den Nicänischen Glaubensbegriff, ließ sich auch den Ausdruck ὁμοούσιος gefallen, verwarf

aber die Ausdrücke des Arius, daß der Sohn aus Nichts geschaffen sey, wollte nicht, daß man ihn ein Geschöpf nenne, und läßt ihn aus dem Vater selbst, nur nicht auf ähnliche Art wie die Geschöpfe, entstehen. Aber sowohl in seinen frühern als spätern Schriften lehrte er, daß dem Sohne keine völlige Gleichheit mit dem Vater zugeschrieben werden könne, indem der Vater größer sey als der Sohn, und daß man dem Sohne kein absolut ewiges Daseyn beilegen dürfe, weil man sonst zwei Ungezeugte behaupten müsse; auch erklärte er die ganze Frage, wie der Sohn gezeugt sey, für unnütz, und die Bemühung, sie zu beantworten, für vergeblich. Cyrillus von Jerusalem, der das Wort ὁμοούσιος nicht annahm, wich übrigens nur darin vom Eusebius ab, daß er dem Sohne gleiche Ewigkeit mit dem Vater beilegt. Er wird daher mit dem Eusebius zu den halben Arianern gerechnet, obgleich dieser Name eigentlich Denen zukommt, welche das Wort ὁμοιούσιος zum Unterscheidungsworte ihres Lehrbegriffs gemacht haben. Die Anführer dieser eigentlich sogenannten Semi-Arianer waren Basilius, Bischof von Ankyra, und Georg, Bischof von Laodicea; sie waren von dem lebhaftesten Unwillen gegen die reinen Arianer ergriffen, und widersetzten sich auf alle Art ihrer Ausbreitung, und diese Uneinigkeit der Arianer unter sich trug am meisten zum endlichen Siege der Orthodoxen über sie bei. Sie unterscheiden sich nur dadurch vom Nicänischen Lehrbegriff, daß sie den Ausdruck ὁμοούσιος verwarfen, und dafür ὁμοιούσιος wählten, und lehrten, daß der Sohn zwar nicht gleiches Wesen mit dem Vater habe, aber doch dem Vater dem Wesen nach ähnlich, auch nicht derselbe mit dem Vater sey.

§. 6.

Geschichte der reinen oder strengen Arianer.

Ein anderer Zweig der arianischen Familie ging in seinen Behauptungen weiter, blieb den eigenen Vorstellun-

gen des Arius treu, und bildete das System desselben weiter aus. Diese Parthei behauptete, daß der Sohn aus Nichts, ἐξ οὐκ ὄντων, geschaffen sey, schrieb demselben einen Anfang des Daseyns zu, und bestritt selbst die Aehnlichkeit des Wesens zwischen Vater und Sohn, daher die Anhänger derselben den Namen Anomöer, Heterusianer, Exucontianer, auch Aëtianer und Eunomianer, von den beiden Häuptern dieser Parthei, erhalten haben. Diese nämlich waren Aëtius und Eunomius; der Erstere, welcher Diaconus im Jahre 350 zu Antiochien war und bis gegen das Jahr 370 lebte, behauptete eine gänzliche Unähnlichkeit des Wesens bei dem Vater und Sohne, indem er lehrte, der Sohn Gottes sey dem Vater ἀνόμοιος, und habe nicht dieselbe Gottheit mit ihm. Der Andere, Eunomius nämlich, welcher ein Schüler des Aëtius war, zu dem er sich im Jahre 356 nach Alexandrien begeben hatte, und 360 Bischof zu Cyzicum in Mysien wurde, behauptete eine völlige Unähnlichkeit des Wesens zwischen dem Vater und dem Sohne; er ging nämlich von dem Grundsatze aus, es sey nur ein ungezeugter Gott der Vater, welcher allein ewig ist, dessen Wesen keinem Andern mitgetheilt werden kann, und welcher den Grund von Allem, was existirt, enthält. Der Sohn ist also eine Hypostase, welche nicht eher da war, als bis sie das Entstehen erhielt, welche aber durch den Entschluß des Vaters gezeugt wurde. Er ist allein durch die Kraft des Ungezeugten gemacht oder geschaffen, und der vollkommenste Diener desselben geworden. Aus diesem Allen folgerte Eunomius, daß man den Sohn weder ὁμοούσιον, noch ὁμοιούσιον τῷ πατρί nennen dürfe, weil jenes auf eine Zeugung und Zertheilung des göttlichen Wesens, dieses auf eine Gleichheit desselben führen würde; er sagte zwar, daß der Sohn dem Vater auf eine ausgezeichnete Art ähnlich sey, schränkte aber diese Aehnlichkeit auf den Willen oder die Wirksamkeit und Macht

mit dem Vater ein; seine Anhänger nannten den Sohn ἑτεροούσιον τῷ πατρί, daher der Name Heterusianer.

§. 7.

Von den Acacianern.

Eine eigene Art des Arianismus bildete sich unter dem Bischof von Cäsarea, Acacius, von welchem eine besondere Parthei den Namen Acacianer führt. Er unterschied sich blos dadurch von den strengen Arianern, daß er die Ausdrücke ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος verwarf, weil sie bisher so viel Unruhen verursacht hatten, und in der heil. Schrift doch nicht vorkommen. Er erklärte zwar ausdrücklich, daß er die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater behaupte, scheint aber diese Aehnlichkeit mehr auf den Willen als auf das Wesen des Vaters bezogen zu haben. Mehrere seiner Anhänger verließen aber bald diese seine Meinung und lehrten, der Sohn sey dem Vater in jeder Hinsicht ἀνόμοιος.

§. 8.

Vom Marcellus und Photinus.

In diesem Kampfe mit den Arianern verfielen Andere, um sich desto sicherer von den Arianern zu entfernen, in Meinungen, welche den Sabellianismus zu enthalten schienen, zu welchen Marcellus, Bischof zu Ankyra, † 374, und gewisser noch Photinus, Bischof zu Sirmium, der Hauptstadt von Pannonien, gehörte. Marcellus, ein eifriger Bestreiter der Arianer, war so unglücklich, es auch mit den Homousianern zu verderben, und von beiden Theilen des Sabellianismus beschuldigt zu werden. Seine angeschuldigte Ketzerei scheint ein übertriebener Homousianismus zu seyn, indem er die Homousie zwischen Vater und Sohn so enge einschloß, daß daraus der Sabellianismus hervorzuleuchten schien. Von den morgenländischen Bischöfen

wurde er als ein Irrlehrer verdammt, von den abendländischen aber als ein unschuldigerweise Unterdrückter vertheidigt. Seine Hauptabweichung bestand darin, daß er die Ausdrücke λόγος und Sohn Gottes unterschied. Nach seiner Lehre war der λόγος von Ewigkeit in Gott und bei Gott, hingegen erst dadurch, daß er menschliche Natur annahm, wurde er der Sohn. Deutlicher wird die Vorstellung des Marcellus durch den Lehrbegriff seines Schülers Photinus, der denselben zuerst um's Jahr 340 öffentlich vorgetragen zu haben scheint. Photinus, welcher der Schwierigkeit, die mit der Behauptung einer ewigen besondern Existenz des λόγος, ohne dabei zwei Götter anzunehmen, verbunden war, hat ausweichen wollen, unterschied den λόγος vom Sohne Gottes, betrachtete den λόγος als eine Eigenschaft oder Kraft Gottes, wodurch Alles erschaffen worden, dem er also zwar Ewigkeit und Göttlichkeit zueignete, aber die eigene Substantialität und Persönlichkeit absprach. Dieser λόγος soll sich mit Jesus Christus, den er für einen bloßen Menschen, merum hominem, gehalten haben soll, einstweilen verbunden haben, welcher daher sowohl wegen dieser Verbindung, als wegen seiner unmittelbaren Geburt aus einer Jungfrau, den Namen Sohn Gottes erhalten habe. Nach seiner Lehre konnte also der Sohn Gottes oder Christus, welcher erst mit seiner Geburt den Anfang des Daseyns nahm, nicht ewig heißen, außer nach der göttlichen Vorherbestimmung, oder weil Gott sein Daseyn von Ewigkeit beschlossen hatte. Wegen dieser seiner Meinung wurde er, sowohl von den Orthodoxen als Arianern, als Ketzer angesehen und in verschiedenen Synoden verurtheilt, welche Verurtheilung auch auf der zweiten ökumenischen Kirchen-Versammlung zu Constantinopel im Jahr 381 bestätigt wurde, wogegen Photinus Lehre vom Sohne Gottes noch den Zusatz erhielt, daß er vor aller Zeit aus dem Wesen des Vaters gezeugt sey.

§. 9.

Lehre der Katholischen vom Sohne Gottes nach der Nicäniſchen Glaubensformel.

Zur Beilegung der zwiſchen Arius und ſeinem Biſchof Alexander erregten Streitigkeiten über den Urſprung des Sohnes Gottes und ſeines Verhältniſſes zum Vater hatte Conſtantin der Große im Jahr 325 die erſte allgemeine Kirchen-Verſammlung zu Nicäa veranſtaltet. Es verſammelten ſich hier mehr als 300 Biſchöfe, nebſt einer großen Menge von Presbyteris und Diakonis, unter denen ſich der ſchon erwähnte Marcellus, Biſchof von Ankyra, und Athanaſius, ein junger Diakonus des alexandriniſchen Biſchofs, durch die Beſtreitung des Arius am meiſten auszeichneten. Der Kaiſer Conſtantin der Große war ſelbſt gegenwärtig und leitete den Gang der Verhandlungen. Nach vielfältiger Unterhandlung bekamen die Gegner des Arius völlig die Oberhand, und das Nicäiſche Glaubensbekenntniß wurde aufgeſetzt, in welchem ſowohl das, was geglaubt und gelehrt werden ſollte, ausgedrückt, als die demſelben entgegenſtehenden Meinungen des Arius verdammt wurden. In dieſem symbolo, deſſen eigentlicher Verfaſſer nicht bekannt iſt, werden ausdrücklich diejenigen verdammt, welche ſagen: es war eine Zeit, wo der Sohn Gottes nicht war, und er war nicht, ehe er gezeugt wurde; desgleichen diejenigen, welche behaupten: er ſey aus dem, was nicht war, geſchaffen worden, oder aus einer andern Subſtanz oder Weſen, oder der Sohn Gottes ſey geſchaffen veränderlich oder wandelbar. Feſtgeſetzt aber wurde: der Sohn Gottes ſey aus dem Vater, d. i. aus dem Weſen des Vaters, gezeugt. Er ſey Gott aus Gott, Licht aus Licht, nicht geſchaffen, ſondern gezeugt, gleiches Weſen mit dem Vater ὁμοούσιος τῷ πατρί consubstantivus patri, d. i. unius substantiae cum patre. Vgl. Walch's bibliotheca symbolica vetus. Der Sinn dieſer Glaubensformel, welche

freilich nicht immer gleich faßlich und einleuchtend ist, erhielt theils durch die Vergleichung der aufgestellten Lehrsätze mit den verworfenen Gegensätzen seine Bestimmung, theils ist er durch die Erklärungen des Athanasius, des scharfsinnigsten Vertheidigers des Nicänischen Symbolums, Hilarius, † 368, des Basilius, der beiden Gregore und anderer Homousiasten festgesetzt worden.

Durch die Verwerfung jener arianischen Sätze wollte die Kirchen-Versammlung den Sohn Gottes aus dem Reiche der Geschöpfe ganz herausnehmen und als durchaus verschieden von denselben vorstellen. Durch den Ausdruck, der Sohn sey aus dem Wesen des Vaters gezeugt, sollte theils der Gedanke entfernt werden, als ob der Sohn ungezeugt wäre, oder den Grund seines Daseyns in sich selbst habe, theils aber auch erklärt er, daß der Sohn nicht durch den Willen des Vaters auf eben die Art wie die Geschöpfe entstanden sey, und daß er nicht mit diesen, sondern mit dem Vater einerlei Beschaffenheit habe. Durch das Verhältniß des Vaters zum Sohne nach der Analogie eines Lichts, wodurch ein anderes Licht erzeugt werde, soll Beiden einerlei Natur zugeschrieben werden. Die wichtigste Bestimmung in der ganzen Formel war der Ausdruck ὁμοούσιος τῷ πατρί, welchen der Kaiser Constantin selbst einzurücken befohlen haben soll, und der als das Zeichen der Rechtgläubigkeit in der Lehre vom Sohne Gottes festgesetzt worden ist. Durch denselben sollte angezeigt werden, daß der Sohn nicht blos dem Vater überhaupt ähnlich sey, welches auch von Geschöpfen gesagt werden könne, sondern daß er der Aehnlichkeit nach mit ihm einerlei, d. h. ihm vollkommen gleich sey, und nicht, wie die Geschöpfe, eine veränderliche und durch Nachahmung erworbene Aehnlichkeit mit dem Vater habe. Der ganze Sinn und Zweck der Nicänischen Glaubensformel geht also dahin, dem Sohn Gottes eine völlige Gleichheit mit dem Vater in Ansehung aller Vollkommenheiten zuzueignen; nur darin bleibt zwi-

schen Beiden ein Unterschied, daß der Vater ungezeugt, der Sohn aber, wiewohl ohne Anfang, aus dem Wesen des Vaters gezeugt ist, von welcher unbegreiflichen Zeugung aber, nach der ausdrücklichen Erklärung der Kirchenväter, alle körperlichen Vorstellungen abgesondert werden müssen. So gewiß in dieser Formel die wesentliche Gleichheit des Sohnes mit dem Vater behauptet wurde, so findet sich doch in derselben keine Spur von einer Zahleinheit, und da die Nicänischen Väter die Worte: Wir glauben an einen Gott, nicht auf den Vater und den Sohn, sondern blos auf den Vater beziehen, so läßt sich daraus schließen, daß sie nicht an eine numerische Einheit gedacht haben. Durch die näheren Bestimmungen des Athanasius und anderer gleichzeitiger Ausleger und Vertheidiger des Nicänischen Symbolums kann die kirchliche Theorie über den λόγος als vollendet betrachtet werden, denn die folgenden Streitigkeiten betrafen entweder den Sinn der in dieser Periode vom λόγος gebrauchten Formeln, oder bezogen sich auf das gesammte Verhältniß aller drei Personen der Gottheit zu einander.

§. 10.

Geschichte des Dogma's vom heiligen Geist.

A. Vorstellung davon bis zur Mitte des 4ten Jahrhunderts.

In dem ältesten Glaubensbekenntnisse der Christen wird der heilige Geist durchgängig für einen Gegenstand der christlichen Verehrung, zugleich mit dem Vater und Sohne Gottes, erklärt, und ihm die dritte Stelle angewiesen. So sagt ausdrücklich Justinus Martyr: wir verehren den wahren Gott, den Sohn Gottes, welchem wir die zweite Stelle anweisen, und den prophetischen Geist, welchen wir in die dritte Stelle setzen und ihn nächst dem λόγος ehren. Dabei aber bestimmen die älteren Kirchenväter über die Natur und Gottheit des heiligen Geistes so wenig, drücken sich vielmehr so schwankend und dunkel

aus, daß es zweifelhaft geworden ist, ob sie ihm eigene Persönlichkeit zugeschrieben haben oder nicht, welches besonders vom Justin, Theophilus, Athenagoras, Tatian und Irenäus gilt. So viel ist indessen gewiß, daß es eine dreifache Vorstellungsart vom heiligen Geiste in der christlichen Kirche gegeben hat, ob sich gleich nicht genau bestimmen läßt, welcher Vorstellung jeder einzelne Kirchenvater den Vorzug gegeben hat. Nach der ersten Vorstellung wurde der heilige Geist für ein und dasselbe Subjekt mit dem λόγος gehalten, welche Vorstellung sich unleugbar bei dem apostolischen Kirchenvater Hermas findet, welcher glaubte, daß das höhere Wesen, welches in dem Menschen Jesus wohnte, der heilige Geist gewesen sey. Dieselbe Verwechselung behaupten: Souverain, in seiner Schrift: Le Platonisme devoilé, ou essai touchant le verbe Platonicien; Cologne 1700, 8. Deutsch: Versuch über den Platonismus der Kirchenväter, oder Untersuchung über den Einfluß der Platonischen Philosophie auf die Dreieinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten, von Jos. Fr. Chr. Löffler, 2te Aufl., Züllichau 1792, 8. Ziegler, in einer theologischen Abhandlung, Lange, Handbuch der Dogmengeschichte. Von mehreren Andern, als Justinus, Theophilus, Tatian, ist sie ebenfalls behauptet worden, wogegen jedoch Dr. Keil und Münscher gezeigt haben, daß sich die Stellen dieser Kirchenväter auch so erklären lassen, daß sie einen Unterschied zwischen Sohn und Geist gemacht haben. — Nach der zweiten Vorstellung wurde der heilige Geist als eine göttliche Kraft betrachtet, welche Vorstellung Athenagoras unstreitig gehabt hat, indem er den heiligen Geist als einen Ausfluß vorstellt, welcher von der Gottheit ausgeht und wie ein Sonnenstrahl wieder zurückgeht, eine Vorstellung, welche auch Praxeas, Noëthus, Theodotus, Artemon und Sabellius, Alle im 2ten sec., gehabt haben. — Nach der dritten Vorstellung wurde der heilige Geist

für eine vom Vater und Sohne verschiedene Person gehalten, und der Beweis ist: da Justin dem heiligen Geiste die dritte Stelle unter den Gegenständen der göttlichen Verehrung anweist, so scheint er die Persönlichkeit des heiligen Geistes angenommen zu haben, welches auch vom Tatian und Irenäus zu gelten scheint, welcher Letztere den Sohn Gottes und Geist als zwei Diener Gottes und Werkzeuge bei der Schöpfung der Welt beschreibt. Deutlicher und bestimmter, als es vorher die Kirchenväter gethan haben, behaupteten Tertullian und Origenes die Persönlichkeit des heiligen Geistes. Tertullian weist dem heiligen Geist die dritte Stelle an, und leitet sein Daseyn vom Vater durch den Sohn ab. Origenes nahm an, daß, da Alles durch den Sohn geschaffen ist, der heilige Geist der Ordnung nach der Vortrefflichste unter allen von dem Vater durch Christum erschaffenen Dingen sey. Auch die folgenden Kirchenväter, Cyprian, Novatian u. A., lehrten, daß der heilige Geist geringer sey als der Sohn. Die Verschiedenheit und Unbestimmtheit der Vorstellungen vom Geiste Gottes herrschten nicht nur zur Zeit der Nicänischen Kirchenversammlung, sondern dauerten auch noch nach derselben fort. Arius hielt den Geist für geringer als den Sohn, und für geschaffen durch diesen; dennoch wurde ihm darin nicht widersprochen, und in dem Nicänischen Glaubensbekenntniß wurde darüber gar nichts festgesetzt, sondern die ganze Lehre in den Worten zusammengefaßt: Wir glauben an den heiligen Geist. Noch nach der Nicänischen Synode leugnete Marcellus von Ankyra die eigene Persönlichkeit des heiligen Geistes. Eusebius von Cäsarea erklärte den heiligen Geist für das erhabenste aller entstandenen Dinge und für die erste unter den vernünftigen Creaturen, welche durch den Sohn ihr Daseyn haben. Selbst Hilarius, der eifrigste Vertheidiger der Nicänischen Glaubensformel, nennt den heiligen Geist mehrentheils ein Geschenk Gottes, und glaubt, man dürfe wei-

ter nichts von ihm sagen, als daß er sey; doch will er es nicht wagen, den Geist Geschöpf zu nennen, den er jedoch dem Sohne unterordnet.

B. Geschichte der Vorstellung des Geistes von der Mitte des 4ten Jahrhunderts bis zur Constantinopolitanischen Synode im Jahr 381.

Die Unbestimmtheit und Verschiedenheit in dem Glauben an den heiligen Geist würde vielleicht noch lange fortgedauert haben, wenn nicht die Katholiken und vorzüglich Athanasius bemerkt hätten, daß die Nicänische Lehre von der Gleichheit des Sohnes mit dem Vater gegen die Arianer nicht vollkommen vertheidigt und befestigt werden könne, so lange nicht auch dem heiligen Geist und dadurch der ganzen heiligen Trias gleiche Natur und Würde beigelegt, sondern in derselben an dem heiligen Geiste eine erschaffene und geringere Person übrig gelassen würde. Daher wurde seit der Mitte des 4ten Jahrhunderts von mehreren der angesehensten Kirchenlehrer, mit Bestreitung des Satzes, der Geist sey ein Geschöpf, die Homousie des Geistes mit dem Sohne und Vater vertheidigt, unter welchen Athanasius, starb 372, Basilius Magnus, starb 379, Gregorius von Nazianz und Didymus, starb 392, Katechet zu Alexandrien, waren. Die Partheien, welche sie dabei zu bekämpfen hatten, waren theils die Eunomianer oder sogenannten Anomöer, theils die Macedonianer, welche aus vielen Homousianern bestanden. Eunomius nämlich lehrte, der heilige Geist sey der Dritte, sowohl der Natur als der Ordnung nach, φύσει καὶ τάξει τρίτον, sey geworden γέγονε auf Befehl des Vaters und durch Wirkung des Sohnes, sey eher und größer als Alles, und das einzige Geschöpf des Niegebornen in dieser Art. Macedonius, Bischof von Constantinopel, welcher in der Lehre vom Sohne Gottes mit den Orthodoxen übereinstimmte, lehrte vom heiligen Geiste, daß er an der dem Vater und

dem Sohne gebührenden Ehre keinen Antheil habe, sondern nur ein Diener sey, und nannte den heiligen Geist ausdrücklich ein Geschöpf. Die Gegner des katholischen Dogma wurden anfangs Pneumatomachi genannt, aber ungefähr 380 kam die Benennung Macedonianer auf, da sie vorher auch unter dem Namen der Semiarianer begriffen waren. — Im Jahr 362 wurden auf der Synode zu Alexandrien, wo Athanasius Bischof war, zum erstenmal diejenigen ausdrücklich verdammt, welche sagten, der heilige Geist sey ein Geschöpf. Theodosius der Große gab im Jahr 380 das Gesetz, wodurch alle seine Unterthanen angewiesen wurden, nach der evangelischen Lehre eine Gottheit des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes unter gleicher Majestät und heiliger Dreiheit zu glauben. Diejenigen, welche dieser Anordnung folgten, sollten katholische Christen, die übrigen aber Ketzer heißen. Um diesen Maaßregeln noch mehr Wirksamkeit zu geben, berief er im Jahr 381 die zweite allgemeine Kirchenversammlung zu Constantinopel. Auf derselben wurde die Nicänische Glaubensformel aufs neue bestätigt und unter andern übrigen Ketzereien auch die der Eunomianer, der Semiarianer, Marcellinianer oder Photinianer und Apollinaristen verdammt. Auch wurde durch einige Zusätze, die der Nicänischen Glaubensformel beigefügt wurden, das sogenannte Nicänisch-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntniß abgefaßt. Der wichtigste Zusatz betraf die Lehre vom heiligen Geiste, indem jetzt nach den Worten: Wir glauben an den heiligen Geist, hinzugesetzt wurde: den Herrn, den Lebendigmacher, welcher aus dem Vater ausgeht und mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird, welcher durch die Propheten geredet hat. Gleichwohl wird hier der heilige Geist noch nicht Gott genannt, welches erst in dem sogenannten Athanasianischen Symbolo geschah, wo die Lehre von dem heiligen Geiste mit den genauesten Bestimmungen entwickelt

wurde. Indem nun dieses Symbolum, dem in der Folge auch die Abendländer beitraten, als allgemein verbindlich für die Kirche erklärt wurde, so trug der Nicänische Lehrbegriff nach langem und oft zweifelhaftem Kampfe den Sieg über den Arianismus und andere ähnliche Systeme, besonders durch die Uneinigkeit seiner Gegner, der Arianer, und die Macht einiger Kaiser, davon, und wurde noch vor dem Ende des 4ten Jahrhunderts nicht nur herrschende, sondern fast der einzige im römischen Reiche.

C. Vom Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater und Sohne.

In dem Constantinopolitanischen Symbolo wurde vom heiligen Geiste des Ausganges desselben vom Vater und Sohne eben so wenig als auf der Synode zu Ephesus Anno 431 und zu Chalcedon Anno 451 erwähnt, indem auch da blos gelehrt wurde, daß der heilige Geist vom Vater ausgehe. Bis in die Mitte des 5ten Jahrhunderts herrschte daher über diesen Punkt die größte Verschiedenheit der Meinung, ohne daß sie verketzert wurde. Bei den frühern Kirchenvätern, wozu selbst noch Origenes gehört, ist vom Ausgehen des Geistes vom Vater in dem nachher bestimmten Sinne gar nicht die Rede. Die folgenden Kirchenväter redeten theils sehr unbestimmt davon, theils lehrten sie, daß der Geist vom Vater durch den Sohn ausgehe. Aber nach und nach entwickelte sich über diesen Lehrpunkt eine solche Verschiedenheit der Vorstellungen, welche in der Folge die heftigsten Streitigkeiten zwischen der griechischen und lateinischen Kirche verursachte, und die Trennung beider Kirchen veranlaßte. In der morgenländischen Kirche hatten die Kirchenväter blos das Ausgehen des Geistes vom Vater seit dem concilio constantinopolitano angenommen, allein das Ausgehen desselben vom Sohne nicht ausdrücklich verworfen. Dies geschah zuerst von Theodorus Mopsvestenus, sec. V. Nicht lange nach ihm erklärte aber Theodoret, Bischof von

Tyrus, starb nach 450, es für gottlos und gotteslästerlich, wenn Einer sage, daß der Geist aus dem Sohne oder durch den Sohn das Daseyn habe, ungeachtet er bekennt, daß der heilige Geist Christi Geist in dem Sinne genannt werden könne, daß er mit dem Sohne gleicher Natur sey und vom Vater ausgehe. Dies ist die erste Spur eines über das Ausgehen des heiligen Geistes entstandenen Streites. In der lateinischen Kirche hingegen wurde die Lehre, daß der heilige Geist nicht nur vom Vater, sondern auch von dem Sohne ausgehe, desto deutlicher vorgetragen, doch scheint sie zuerst durch Augustin, dem andere Väter folgten, gangbar geworden zu seyn. Daher versuchte man es auch nur in dieser Kirche, das Constantinopolitanische Symbolum nach den Worten, qui procedit a patre, mit dem Zusatze filioque zu ergänzen. Wann und von wem dies zuerst geschah, läßt sich nicht genau bestimmen, wahrscheinlich ist in Spanien damit der Anfang gemacht worden, wenigstens findet sich in dem auf der Synode zu Toledo Anno 589 verlesenen Nicänisch-Constantinopolitanischen Symbolo der Zusatz filioque. Von Spanien aus, wo dieser Zusatz auf mehreren Synoden bestätigt wurde, drang er in Gallien ein, und wurde bald allgemein. Im Jahr 810 ließ Karl der Große den Papst Leo III. ersuchen, den Zusatz filioque im Symbolo zu bestätigen. Allein der Papst weigerte sich, dieses zu thun, indem er einen solchen eigenmächtigen Zusatz für eine Verletzung der Heiligkeit des Symbolums erklärte, ob er gleich die Sache selbst für richtig hielt. Dennoch wurde dieser Zusatz in der ganzen abendländischen Kirche, man weiß eigentlich nicht, wann und auf wessen Betrieb, aufgenommen und herrschende Lehre. Vergl. I. G. Walchii historia controversiae Graecorum et Latinorum de processione spiritus Scti. Jenae 1751. 8., auch dessen Introductio in libros symbolicos; ferner Historia succincta controversiae de processione spiritus S., auctore Christ. Math. Pfaff,

Tubingae 1749, 4. Ueber diesen Zusatz der lateinischen Kirche fingen die Griechen, besonders seit dem 8ten Jahrhundert, an, sich heftig zu beschweren, und nicht nur den Zusatz als eine freventliche Verfälschung der Constantinopolitanischen Glaubensformel darzustellen, sondern auch die Lehre selbst aufs heftigste zu bestreiten. Johannes Damascenus leugnete ausdrücklich, spiritum ex filio esse, ob er sich gleich auch der gelindern Formel des Origenes bedient, und sagt, daß er von dem Vater durch den Sohn ausgehe. Mit größerer Heftigkeit wurden die Streitigkeiten darüber, welche durch den hinzugekommenen Bilderstreit und den Geist der Herrschsucht vermehrt wurden, im 9ten Jahrhundert durch den Photius, Patriarch zu Constantinopel, geführt, starb 890, wodurch die Uneinigkeit zwischen beiden Kirchen aufs höchste stieg, die jedoch erst Anno 1053 in eine völlige Trennung der griechischen Kirche von der lateinischen ausbrach, die, der im Jahr 1439 zu Florenz zur Vereinigung beider Kirchen gehaltenen Synode und darüber ausgefertigten Urkunde ungeachtet, bis auf unsere Zeiten fortdauert. Die griechische Kirche blieb also bei der Constantinopolitanischen Glaubensformel, daß der Geist vom Vater, oder vom Vater durch den Sohn ausgehe, ob es gleich auch nie an latinisirenden Griechen gefehlt hat. Vergl. Cramer's Bossuet von den Streitigkeiten zwischen den Constantinopolitanischen Patriarchen Ignatius und Photius, und der dadurch veranlaßten Trennung der griechischen und lateinischen Kirche.

§. 11.

Ueber das gesammte Verhältniß der drei Personen in der Gottheit.

A. In der vor-nicänischen Periode.

Die ältesten Kirchenväter sprechen blos von einem einzigen Gott; weder bei den apostolischen Kirchenvätern, noch bei den Schülern derselben findet man das Wort Drei-

einigkeit und die in der Folge von derselben aufgestellte Lehre. Man rechnete zwar allgemein Vater, Sohn und Geist zu den Gegenständen der christlichen Verehrung, aber man verband damit die verschiedensten Vorstellungen. Selbst diejenigen, welche eine Verschiedenheit der Personen zwischen Vater, Sohn und Geist annahmen, hielten den Sohn Gottes, ob sie ihn gleich Gott nannten, für geringer als den Vater, und den Geist für geringer als den Vater und Sohn, indem sie ihn als ein Geschöpf des Sohnes betrachteten und daher auch nicht Gott nannten, und es selbst noch nach dem Nicänischen Concilio für ketzerisch hielten, ihn Gott zu nennen. Theophilus von Antiochien im 2ten Jahrhundert ist der Erste, welcher das platonische Wort τριάς in die christliche Theologie einführte, aber es in einem andern als dem nachherigen orthodoxen Sinne gebrauchte. Die 3 Tage der Schöpfung, die vor der Schöpfung der Sonne und des Mondes hergegangen sind, sind ihm Vorbilder der Trias Gottes, des λόγος und seiner Weisheit. Tertullian und Origenes waren aller Wahrscheinlichkeit nach die vorzüglichsten Beförderer der nachherigen orthodoxen Lehre von 3 Personen in der Gottheit, in so fern durch sie die Annahme der 3 verschiedenen Personen in der Gottheit herrschende Lehre der Rechtgläubigen wurde. Tertullian wurde es in der lateinischen Kirche, durch seine Bestreitung des Praxeas. Er, der deutlicher und bestimmter als irgend ein Anderer vor ihm 3 Personen in der Gottheit lehrte, trug auch den Satz vor, daß der Vater ein Anderer (alius), der Sohn ein Anderer und der heilige Geist ein Anderer sey. Von ihm rühren auch die Worte trinitas, substantia und persona her, die seitdem stets im Gebrauche geblieben sind. Allein dieser Uebereinstimmung in Worten ungeachtet stimmte er mit dem nachherigen orthodoxen Lehrbegriffe eben so wenig überein, als die andern vor-nicänischen Kirchenväter, denn er hält den Sohn und heiligen Geist für geringer als den Vater, und diesem subordinirt. Die Ein-

heit setzt er in die Uebereinstimmung des Willens und darin, daß sie beide aus der Substanz des Vaters ausgegangen sind. Denselben Einfluß, den Tertullian in der lateinischen Kirche hatte, hatte Origenes in der griechischen, indem er theils überhaupt die Sabellianische Meinung bestritt, theils gegen den Beryllus, Bischof von Bostra in Arabien, den Lehrbegriff von tres hypostases vertheidigte; allein er stellte den Sohn und Geist geringer als den Vater und Beide abhängig von demselben dar. Er nahm an, daß Vater, Sohn und Geist stufenweise über einander erhaben wären, so daß Beide dem Vater noch weiter nachstünden, als sie selbst alle andere Dinge überträfen. Die Wirksamkeit des Vaters erstreckt sich seiner Meinung nach auf alle erschaffene Dinge, die des Sohnes blos auf die vernünftigen Wesen, und die des heiligen Geistes nur auf die Heiligen. Den Lehren und Behauptungen des Tertullian und Origenes folgten mit einigen Modificationen auch die übrigen katholischen Lehrer.

B. Nicänisch-Constantinopolitanische Synode.

Erst in dieser Periode wurde auf Veranlassung der Macedonischen und Arianischen Streitigkeiten das Verhältniß der 3 Personen zu einander in der Gottheit näher bestimmt, da die specielle Lehre von der Natur und Würde des Sohnes und Geistes vorher besonders untersucht und bestimmt ward. Die eigenthümlichen Eigenschaften, ἰδιότητες, characteres personales späterhin genannt, wodurch sich die 3 Personen in der Gottheit von einander unterscheiden, wurden in dieser Periode festgesetzt. Das Ungeschaffenseyn und das Gottseyn stellte er als das dem Vater, Sohn und Geist Gemeinschaftliche dar; aber als eigenthümliche Eigenschaft wurde dem Vater das Ungezeugtseyn, ἀγέννησις, dem Sohn das Gezeugtseyn, γέννησις, und dem heiligen Geist das Ausgehen, ἐκπόρευσις, beigelegt, und dieses Ausgehen so erklärt, daß es sowohl vom

Schaffen als Zeugen verschieden sey. Ferner wurde dem Sohn Gottes und Geiste ὁμοουσία mit dem Vater zugeschrieben, und dadurch gegen die Arianer und Macedonianer behauptet, daß Beide mit dem Vater gleiches Wesen, gleiche Eigenschaften und Vollkommenheiten haben. Besonders wurde durch die Schrift und das Ansehen Augustin's die numerische Einheit der 3 Personen in der Gottheit als katholische Lehre festgesetzt; denn ungeachtet die früheren katholischen Lehrer immer auf das nachdrücklichste die Einheit Gottes bei dem Glauben an den Sohn und Geist als Gott bekannten, so scheinen sie doch nicht sowohl an eine Zahleinheit, als vielmehr nur an die vollkommenste Gleichartigkeit des Wesens des Sohnes und Geistes mit dem Vater gedacht zu haben, auch scheinen noch mehrere katholische Väter bei aller Behauptung der Homousie der Dreieinigkeit, eine gewisse Subordination des Sohnes und Geistes angenommen zu haben. Augustin war der Erste, der auf die numerische Einheit der 3 Personen drang, und alle Einheit der Art oder Gattung bestimmt ausschloß, und Alles entfernte, was in den bisherigen Vorstellungen vom Sohn und heiligen Geiste mit der vollkommensten Gleichheit des Vaters nicht bestehen konnte, wohin die Meinungen, daß die im A. T. vorkommenden Erscheinungen Gottes dem Sohne zugeschrieben werden, weil der Vater unsichtbar sey, und daß der Sohn und Geist dem Vater auf eine gewisse Art subordinirt seyen, gehören, die er gänzlich verwarf. Am ausführlichsten und vollständigsten und mit der sorgfältigsten Wahl der Ausdrücke ist die orthodoxe Lehre von der Trinität, wie sie seit dem 5ten seculo mit den Augustinischen Bestimmungen in der Kirche angenommen und vorgetragen wurde, in dem sogenannten symbolo Athanasiano enthalten. Dieses Symbolum hat unter dem Namen des Athanasianischen ein so großes Ansehn in der abendländischen Kirche erlangt, daß es mit dem Apostolischen und Nicänischen eins von den 3 allgemeinen symbolis geworden ist, welches auch

die Haupt-Confessionen der christlichen Kirche angenommen haben. Es führt den Namen des Athanasianischen, weil man ihn lange Zeit für den Verfasser desselben gehalten hat; allein es ist außer allem Zweifel, daß es nicht von ihm herrührt. Der eigentliche Verfasser desselben ist unbekannt, doch muß ein Lateiner dafür angenommen werden, der frühestens in der letzten Hälfte des 5ten sec. gelebt, und mit Augustin's Schriften, woraus manche Sätze wörtlich genommen sind, bekannt gewesen ist. Mit dem Paschasius Quesnell halten es Viele für das Wahrscheinlichste, daß Vigilius, Bischof von Tapsus in Afrika, gegen das Ende des 5ten sec. dieses Symbolum geschrieben habe. Andere haben jedoch andere Schriftsteller dafür angegeben. Vergl. Walch introductio in libros symbolicos.

§. 12.

Scholastisches Zeitalter.

Die in dem 5ten sec. entwickelte und bestimmte katholische Lehre von der Trinität ist, ohne wesentliche Veränderung, bis auf die Zeiten der Reformation beibehalten worden. An den berühmtesten Scholastikern fand diese Lehre starke Vertheidiger, welche sie nicht nur, nach dem Vorgange des Augustinus, Boëthius, Johannes Damascenus, aus der Vernunft zu erläutern und zu beweisen versuchten, sondern sich auch denen mächtig widersetzten, welche bei dem Vortrage dieser Lehre auf abweichende Meinungen geriethen; daher nicht leicht neue Partheien entstehen konnten. Unter denen, welche bei ihren Versuchen, die Dreieinigkeitslehre scharfsinniger zu untersuchen, ketzerischer Irrthümer beschuldigt wurden, zeichnen sich vorzüglich Roscellinus und Peter Abälard aus. Rüzelin oder Roscellinus, Canonicus zu Compiegne, der vornehmste Lehrer der Nominalisten, soll a. 1089 nach Einigen Sabellianische, nach Andern Tritheistische Irrthümer vorgetragen haben, und wird von Mehreren als Vorläufer der Antitri-

titrinitarier oder Unitarier, die zur Zeit der Reformation auftreten, betrachtet. Nach Einigen soll er behauptet haben, der Unterschied der Personen in Gott wäre ein bloßer Unterschied der Namen, nach Andern soll er gelehrt haben, der Vater, Sohn und heilige Geist wären drei von einander abgesonderte Dinge, von denen jedes ein von dem andern abgesondertes Daseyn hätte, wie 3 Engel oder 3 Menschen, die nur eins wären wegen des Einerlei des Willens und der Macht, nicht aber ein und dasselbe Ding und Wesen. Was auch seine eigentliche Meinung gewesen seyn mag, so wurde er des Sabellianismus beschuldigt und auf der Synode zu Soissons an. 1093 genöthigt, seiner Ketzerei abzuschwören, und hatte, da er seine Abschwörung hernach für abgedrungen erklärte, schreckliche Verfolgungen zu erdulden. Vergl. Schröckh's Kirchen-Gesch. XXIII. Bd. S. 349 flgde. Sein heftigster Gegner war der sonst so gemäßigte Anselmus Cantuariensis, sein Zeitgenosse, der sich bewogen fand, gegen ihn zu schreiben: Liber de fide trinitatis et de incarnatione verbi, contra blasphemias Roscelini. Kein besseres Schicksal hatte Petrus Abälard, † 1142 in der Abtei Clugny, der wegen seiner Erklärung über die Trinitätslehre des Sabellianismus, und vom heiligen Bernhard von Clairvaux des Arianismus beschuldigt, und sowohl dieser als anderer aufgebürdeter Ketzereien wegen an. 1122 zu Soissons, und an. 1140 zu Sens verdammt wurde. Nach seiner Meinung wird durch die den drei verschiedenen Personen eigene Benennung angezeigt, daß das Wesen, wozu sie gehören, das höchste und vollkommenste Gut sey. Besonders aber zeigt der Name des Vaters die Macht, der Name des Sohnes die Weisheit, und der Name des heiligen Geistes die Liebe und Güte derselben an. Denn diese vereinigten Eigenschaften bringen jene Vollkommenheiten hervor. Auf dem 4ten Lateranensischen Concilio an. 1215 wurde von Innocenz III. die Meinung des Joachim, Abts des Klosters Flora in

Calabrien, welcher den Petrus Lombardus in seiner Trinitätslehre einer behaupteten Viereinigkeit beschuldigte, und dadurch selbst in eine andere Ketzerei verfiel, verdammt, hingegen Lombard's Sätze für rechtgläubig erklärt, und dadurch erhielt dieses Lehrbuch des Lombardus, † 1164, auch kirchliches Ansehen. Da nun die libri sententiarum des Lombardus über 300 Jahr das allgemeine Lehrbuch der Theologie, worüber Vorlesungen gehalten wurden, im Occidente waren, so erhielt sich auch damit der in demselben aufgestellte Lehrbegriff bis zu den Zeiten der Reformation.

§. 13.

Von den Zeiten der Reformation.

Die in der katholischen Kirche als rechtgläubig festgesetzte Trinitätslehre wurde von den Reformatoren im 16ten Jahrhundert unverändert beibehalten. In der Augsburgschen Confession wurden die drei ältesten Symbole, das Apostolische, das Nicänisch-Constantinopolitanische und das Athanasianische, vorgesetzt. In dem ersten Artikel der Augsburgschen Confession werden ausdrücklich verdammt die Lehren der Manichäer von zwei Grundwesen, die Meinung der Valentinianer, d. i. Gnostiker, der Arianer, Eunomianer und der alten und neuen Samosatener, die nur eine Person annehmen, und unter dem Worte, d. i. dem λόγος, blos ein leidendes Wort, eine Stimme, und unter dem heiligen Geiste blos eine erschaffene Regung in den Creaturen verstehen wollen. Melanchthon hatte zwar in der ersten Ausgabe seiner locorum theol. die Lehre von der Dreieinigkeit, so wie andere geheimnißvolle Lehren der Religion, absichtlich übergangen, weil er sie nicht für Gegenstände einer eigentlichen theologischen Untersuchung hielt, und glaubte, daß bestimmte, nach einerlei Formeln gebildete Erklärungen darüber zur wahren Religionskenntniß entbehrlich seyen, und es ist sehr wahrscheinlich, daß auch Luther damals vollkommen gleich mit Melanchthon

darüber dachte. Vergl. Plank's Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs. Allein da Servetus in seinen Schriften mit Verwerfung der kirchlichen Trinitätslehre seine eigenen Meinungen hierüber vortrug, so nahm Melanchthon dieselbe in seiner Ausgabe der locorum vom Jahr 1535 auf, und handelte sie weitläuftig darin ab. Er trug darin selbst eine eigene Erklärung von der Gottheit des Sohnes vor, wodurch er sich aber ganz von der Athanasianischen Lehre entfernte, was jedoch von Flacius nicht für ketzerisch gehalten wurde. Filius, sagt er p. 24, dicitur imago et λόγος, est igitur imago cogitatione patris genita, und erläutert die Sache so: mens humana cogitando mox pingit imaginem rei cogitatae, sed nos non transfundimus nostram essentiam in illas imagines, suntque cogitationes illae subitae et evanescentes actiones. Sed pater aeternus sese intuens gignit cogitationem sui, quae est imago ipsius non evanescens sed subsistens communicata ipsa essentia.

§. 14.

Geschichte der Antitrinitarier.

I. Aelteste Geschichte. Zu den Zeiten der Reformation traten Mehrere auf, welche die längst verworfenen Meinungen der Sabellianer, Samosatenianer, Arianer und Photinianer vom Vater, Sohn und Geist aufs neue unter verschiedenen Wendungen und Bestimmungen vortrugen und mit dem gemeinschaftlichen Namen Antitrinitarier bezeichnet wurden. Diese Antitrinitarier waren anfänglich nur einzelne Personen, welche theils zu den Anabaptisten gehörten, theils Italiener, welche aus Italien, voll von großen Ideen von der Reformation in Deutschland, nach der Schweiz und nach Deutschland sich begaben, aber ihre Erwartung nicht befriedigt fanden. Sie wollten das Christenthum noch völliger von Irrthümern und Ueberbleibseln des Papstthums reinigen, und dagegen einen richtigern und

der Vernunft gemäßern Lehrbegriff einführen. Da sie alle Geheimnisse verwarfen, so fingen sie damit an, die Lehre von der Dreieinigkeit als unvereinbar mit der Einheit Gottes nach den Grundsätzen der Vernunft zu bestreiten. Die zu den Wiedertäufern gehörenden Antitrinitarier drückten ihren Lehrbegriff meistentheils dunkel und unbestimmt aus, wiederholten aber meistens die Arianischen und Sabellianischen Meinungen, und zogen sich vorzüglich durch ihre wilde Art, Alles zu reformiren, schreckliche Verfolgungen zu. Zu diesen Wiedertäufern gehören: Johannes Campanus und Ludw. Hötzer. Der Erstere, aus dem Herzogthum Jülich gebürtig, der sich zu Luther's Zeit lange in Wittenberg aufhielt, hatte schon 1530, vor der Abfassung der Augsburgischen Confession, eine Schrift zur Bestreitung der Trinitätslehre herausgegeben. Ludwig Hötzer, Prediger in Zürich, welcher blos den einigen Gott erkannte, und von keiner Mehrheit der Personen in der Gottheit etwas wissen wollte, wurde Anno 1529 zu Kostnitz enthauptet, so wie Campanus Anno 1553 zu Cleve zu ewiger Gefangenschaft verdammt wurde. — Am meisten Aufsehn hat Michael Servetus erregt, ein spanischer Arzt, der Anno 1509 in Villa nova in Arragonien geboren war. Er verwarf die Lehre von drei göttlichen Personen, leugnete die ewige Geburt des Sohnes Gottes, und wollte Christum blos in dem Verstande ewig genannt wissen, in welchem man die Welt ewig nennen könnte, weil der Entwurf derselben in dem göttlichen Verstande von Ewigkeit her vorhanden gewesen sey. Das Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater und Sohne soll nichts Anderes bedeuten, als göttliche Wirkungen, daher es auch in diesem Sinne drei Personen gäbe, welches die wahre Dreieinigkeit sey. Die Schriften, worin er seine Meinung vorgetragen hat, sind 1) De trinitatis erroribus libri VII., 1531, 8., 2) Dialogus de trinitate libri II., 1532, 8., 3) Christianismi restitutio, totius ecclesiae apostolicae ad sua limina vocatio,

1553. Bei seiner Reise durch Genf wurde er, besonders auf Anstiften Calvin's, gefangen gesetzt, und zur Strafe, lebendig verbrannt zu werden, verdammt, welche Strafe 1553 an ihm vollzogen wurde. Auch Valentin Gentilis hatte ein ähnliches Schicksal; er war aus dem Neapolitanischen gebürtig und lehrte arianisch, er wurde 1566 zu Bern enthauptet. Vergl. Baumgarten's Geschichte der Religions-Partheien.

II. Glücklicher waren die beiden Socinus aus Siena, nämlich Lälius und Faustus Socinus, von welchen der Erste, noch nicht 40 Jahr alt, 1562 zu Zürich, der Andere, des Ersten Neffe, 1603 gestorben ist, welche es dahin brachten, daß von ihrem Namen benannte Sekten und Gemeinden entstanden. Die Socinianer werden auch Unitarier genannt, oder fratres unitarii, wie sie sich selbst genannt wissen wollen. Faustus Socinus brachte die Lehre der Socinianer zuerst in einen systematischen Zusammenhang, und gab dadurch ihren Gemeinden, die in Polen und Siebenbürgen entstanden waren, in Ansehung der Lehre sowohl als der Verfassung mehr Gleichförmigkeit. Vergl. Henken's Magazin, 4. Bd. 2. St., S. 201, wo das System des Faustus von Ziegler beschrieben wird. Socinus legte in seiner Lehre von Gott den scholastischen Lehrsatz von der aseitas dei zum Grunde, wonach Gott die höchste Herrschaft aus sich selbst habe, nahm aber auch zugleich an, daß er sie einem Andern mittheilen könne. Daher leitete er die Gottheit Christi blos von dem Willen des Vaters ab, indem Das, was das höchste Wesen Christi ausmache, ihm von Gott geschenkt sey. Christus war ihm, so lange er auf Erden lebte, ein Mensch, doch auf wunderbare Weise durch die Kraft des Vaters erzeugt, und in so fern kein gewöhnlicher, sondern ein göttlicher Mensch, divinus homo, wie er ihn oft nennt; allein er wurde wegen seines Gehorsams zur göttlichen Herrschaft über die Menschen erhoben, so wie zur höchsten Majestät, worüber

nichts Höheres gedacht werden könnte als die Majestät Gottes selbst. Wegen dieser Herrschaft heiße er mit Recht Gott und unser Gott. Nach der Bibel sey Jesus erst nach der Auferstehung für den wahren Sohn Gottes erklärt worden, und man müsse daher nach biblischem Sprachgebrauch seine Auferstehung seine Zeugung nennen, in Gott sey nur Eine Person der Zahl nach. Socin machte also eigentlich Christum zu einem Untergott, und ließ ihn erst nach seiner Himmelfahrt zu einem Gott erhoben werden, dabei behauptete er auch die sonderbare Meinung, daß Christus vor dem Antritte seines Amtes bei Gott im Himmel gewesen sey, raptum esse in coelum, um daselbst Dasjenige zu vernehmen und gegenwärtig zu sehen, was er bald darauf der Welt verkündigen sollte; es sey dasselbe mit ihm vorgegangen, was mit Moses vorging, ehe er das ganze Gesetz bekannt machte, indem er ebenfalls von Gott Vorschriften erhielt, wie er Alles einrichten und formen sollte. Jene Meinung gründete er auf die wörtliche Auslegung der Stellen Joh. 3, 13. 6, 62. Den heiligen Geist hielt Socin für eine Kraft Gottes, andere seiner Anhänger aber für eine von Gott geschaffene Person.

III. Unter den Anhängern Socin's aber entstanden bald verschiedene Meinungen über die Lehre von Christo. Socin machte Christum zum Gegenstande der Anbetung, doch so, daß eigentlich nur Gott in ihm angebetet wurde, und diese Anbetung als ein freies Geschenk der höchsten Gottheit anzusehen sey. Einige aber von seinen Anhängern verweigerten Christo diese Ehre, da sie ihm, wenn er nur ein gemachter Gott sey, nicht gebühre, so wie sie auch die übernatürliche Zeugung Christi verwarfen. Darüber entstand ein großer Streit zwischen den Farnovianern und Budnanern. Farnovius nämlich, der sich 1568 von den Unitariern trennte und zu Sandek in Polen eine berühmte Kirche und Schule errichtete, lehrte das frühe Daseyn des Sohnes Gottes, das die übrigen Unitarier leug-

neten, und erwies auch Christo die Ehre der Anbetung, welche Simon Budnan, Prediger der Unitarier in Lithauen, mit seinen Anhängern Christo entzog, daher sie zwei Sekten bildeten, und die adorantes und non adorantes Christum genannt werden. Da die meisten der Unitarier diese Behauptung mißbilligten, so wurde Budnan 1584 excommunicirt und abgesetzt, soll aber nachher seinen Irrthum abgelegt und sich mit seinen Glaubensgenossen ausgesöhnt haben. Vergl. Baumgarten's Geschichte der Religions-Partheien.

IV. Zu den Antitrinitariern gehören ferner die sogenannten Neoarianer, welche in die subtilen und gröbern eingetheilt werden. Zu den gröbern werden diejenigen gerechnet, welche den Sohn Gottes blos für ein erhabenes, von Gott selbst einst erschaffenes Wesen hielten, als die beiden Christoph Sand, Vater und Sohn, der erstere starb 1686, der Sohn 1680; Wilhelm Whiston, der seine Meinung 1709 bekannt machte; Joh. Jackson, Eduard Haarwood u. A. Zu den subtilen, welche Jesum nicht sowohl ein geschaffenes Wesen nennen, als vielmehr ein an Würde und Vollkommenheit Gott nachstehendes Wesen, welche auch Subordinatianer heißen, gehören Samuel Clarke, Daniel Withby, Locke, Newton u. A.

V. Auch hat es unter den Neuern Einige gegeben, die die Lehren des Sabellius und Paulus von Samosata wiederholten, und daher Neosabelliani genannt werden, und diese heißen entweder Nominalistae oder Modalistae. Nominalistae, weil sie behaupten, daß Gott nach den verschiedenen Verhältnissen mit verschiedenen Namen genannt werde: Vater, in so fern er Schöpfer aller Dinge sey, Sohn, in so fern er den Menschen ein beseligendes Muster der Tugend gegeben habe, Geist, in so fern er die Menschen bessere. Modalistae, weil sie behaupten, tres in deo modos existendi, auch operandi esse et discerni posse. Dahin gehören Joh. Liberius de

Sancto Amore, eigentlich Johann Clericus in seinen epistolis theologicis, Petrus Poiret u. A. Vergleiche Baumgarten's Geschichte der Religions-Partheien.

§. 15.

Neuere Geschichte.

Seitdem die katholische Trinitätslehre von den Antitrinitariern bestritten und verworfen zu werden anfing, hat man sie auch häufiger zum Gegenstande der Untersuchung gemacht, und mit mehrerer Auswahl die Beweisstellen zu vertheidigen gesucht. Mehrere unter den Neuern haben geurtheilt, daß man diese Lehre als ein Geheimniß glauben müsse und nicht erklären dürfe. Dabei hat es aber nicht an Versuchen gefehlt, sie erläutern und philosophisch begründen zu wollen, welche Versuche aber entweder von der nicänisch-athanasianischen Lehre abweichen, oder in den Sabellianismus oder Tritheismus verfallen, oder sie gar nicht erklären. In Ansehung der bessern Auswahl der Beweisstellen verdient bemerkt zu werden: Seiler über die ewige Gottheit Christi, Leipzig 1775, 8. Joh. Friedr. Flatt commentatio in qua symbolica ecclesiae nostrae de deitate Christi sententia probatur et vindicatur, Göttingen 1788, 8. G. Schlegel's erneuerte Erwägung von der göttlichen Dreieinigkeit, Riga 1791 — 93, 3 Bde. Dessen vereinfachte Darstellung der Lehre vom Vater, Jesu dem Sohne Gottes, und dem heiligen Geiste, Berlin und Stralsund 1795. Unter denen, welche sie philosophisch zu begründen suchen, finden sich auch Leibnitz und Kant, welcher Letztere sie als eine Lehre darzustellen suchte, welche kein Geheimniß, sondern lediglich das moralische Verhalten Gottes zum menschlichen Geschlecht ausdrückt. Vergl. Kant's Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2te Ausgabe, S. 211 — 15.

Zweite Abtheilung.

Von der Schöpfung der Welt.

§. 1.

Die Lehre, daß Gott der Schöpfer Himmels und der Erde sey, wurde in allen öffentlichen und Privat-Symbolis von den ältesten Zeiten der Kirche an bekannt, und Origenes rechnet sie ausdrücklich zu den Hauptlehren des allgemeinen öffentlichen christlichen Glaubens. Diese Lehre wurde um so sorgfältiger in den frühesten Zeiten erläutert und mit philosophischen Gründen unterstützt, da dieselbe gegen mehrere ihr widersprechende Meinungen vertheidigt werden mußte, nämlich theils gegen die Meinungen einiger heidnischen Philosophen, die entweder mit den Epikuräern die Welt aus dem zufälligen Aneinanderstoßen der Atome entstehen ließen, oder mit den Stoikern eine ewige ungeschaffene Materie annahmen, theils gegen die gnostischen und manichäischen Partheien. Alle griechischen Philosophen, denen der Begriff einer Schöpfung aus Nichts ganz undenkbar war, behaupteten eine von Ewigkeit vorhandene Materie, aus welcher die Welt gebildet worden, ob sie gleich in Ansehung der Vorstellung über diese nebst Gott und außer Gott vorhandene ewige Materie verschiedener Meinung waren. Vergleiche Mosheim de Creatione ex nihilo im Anhange zu Cudworth's Systema intellectuale. Die gnostischen Partheien kommen insgesammt darin überein, daß sie zwei Grundwesen, eine ewige heilige Gottheit, und eine ewige rohe unvollkommene Materie, welche den Grund zu allem moralischen Bösen enthalte, annahmen, und daß sie die Weltbildung aus dieser Materie nicht dem höchsten Gotte, sondern einem oder mehrern Demiurgen, d. i. mächtigen Wesen, zuschrieben, welche sie Aeonen nannten, und die vermöge einer Reihe von Emanationen von dem höchsten Gott entsprungen seyen, dem-

selben aber an Vollkommenheit weit nachstehen, und die sie daher zuweilen auch böse nennen. Die Manichäer, welche außer Gott, dem Vater des Lichts, ein böses Prin-cip annahmen, das mit demselben stets im Kriege gewesen, lehrten, daß die Welt von einem geringern Geiste auf Be-fehl des höchsten Gottes aus einer ewigen Materie gebil-det worden sey; auch die Priscillianisten im 4ten sec. hat-ten gnostische Grundsätze, und unterschieden den Weltschöpfer vom höchsten Gotte. Gegen diese Meinungen wurde als katholische Lehre behauptet, daß die Welt in der Zeit ohne einen vorher da seyenden Grundstoff, aus Nichts, von Gott durch den λόγος und zwar nach Gottes vollkommenem freien Willen ohne allen innern oder äußern Zwang ge-schaffen worden sey.

§. 2.

Schöpfung der Welt durch den λόγος.

Die Weltschöpfung wurde allgemein als ein Werk betrachtet, welches Gott durch seinen Sohn oder den λόγος hervorgebracht hätte, wobei man sich auf Genes. 1, 3; Ps. XXXIII., 6; Hebr. 1, 2; Joh. 1, 1. 2. 3, berief. Die ältern Kirchenväter, Justin, Athenagoras, Theo-philus, Irenäus und Andere, betrachten daher den Sohn Gottes als ein Instrument, dessen sich Gott bei der Schöpfung der Welt bedient habe; auch blieb es herr-schende Meinung der Kirche, daß der Sohn Gottes Welt-schöpfer sey, nur wurde in der Folge alle Subordination des Sohnes entfernt, und die meisten Scholastiker lehr-ten, daß die Schöpfung keine blos persönliche, sondern eine wesentliche Handlung der Gottheit sey, die eine und die-selbe in allen göttlichen Personen ist. Auch wird in un-sern symbolischen Schriften gelehrt: deum trinunum esse creatorem omnium visibilium et invisibilium.

§. 3.

Schöpfung in der Zeit aus Nichts.

I. In der Zeit. Fast alle christlichen Lehrer stimmen ferner darin überein, daß die Welt durch den Willen Gottes aus Nichts, oder ohne vorher vorhandenen Grundstoff, erschaffen sey, und verwarfen durchaus sowohl das Daseyn einer ewigen, von Gott nicht erschaffenen Materie, als die Behauptung, daß die Welt durch einen Ausfluß aus Gott per emanationem entstanden sey. Den Ausdruck aus Nichts fanden sie 2. Maccab. 7, 28, welcher Satz auch Hebr. 11, 3 und Apok. 4, 11, bestätigt zu werden scheint. Wenn gleich Einige, wie Justin und Clemens, eine vor der Weltbildung vorhandene, gestaltlose Materie oder Chaos annahmen, so dachten sie sich doch diese Materie von Gott erst als ein Chaos erschaffen, und nachher erst geformt; indessen gab es doch auch unter den Christen einige, welche eine ewige Materie annahmen, aus welcher Gott Alles geschaffen habe, wie Hermogenes, ein Afrikaner und Zeitgenosse des Tertullian, welcher die Schöpfung der Welt aus Nichts leugnete, weil er nicht glauben konnte, daß Gott, der nach seiner Güte das Vollkommenste hervorbringt, Schöpfer der fehlerhaften und bösen Materie seyn könne. Vom Tertullian, der diese Lehre bestritt, wurden seine Anhänger materiarii genannt. Auch Origenes wurde mit Clemens beschuldigt, die Ewigkeit der Welt gelehrt zu haben. Allein Origenes verwirft ausdrücklich eine ewige ungeschaffene Materie; nur ein Zeitursprung der Welt, vor welchem keine Geschöpfe vorhanden gewesen, war ihm undenkbar, weil ihm ein Anfang des Erschaffens mit der Unveränderlichkeit Gottes unverträglich schien, und weil er nicht glauben konnte, daß die ewige Macht und Güte Gottes jemals unwirksam gewesen sey. Allein er gab einen Anfang der gegenwärtigen Welt zu, nahm aber mehrere Perioden und

Welten an, ehe die gegenwärtige geschaffen wurde, und behauptete, daß auf diese eine unzählbare Reihe anderer Welten folgen werde. Allein diese Origenianischen Vorstellungen fanden wenig Beifall, und wurden im 3ten Jahrhundert von Methodius, Bischof zu Tyrus, bestritten. Der Einwurf, daß, wenn man keine ewige Schöpfung annimmt, eine Zeit war, da Gott nichts geschaffen hat, da er doch immer schaffen konnte, und daß der Anfang der Schöpfung der Welt von Moses so spät angesetzt wird, wurde auch von verschiedenen Andern verschiedentlich beantwortet. Athanasius bemerkt, daß die Geschöpfe, die einen Anfang haben müssen, nie mit dem allezeit existirenden Gott zugleich existiren können. Augustin suchte die Schwierigkeit durch die Behauptung zu heben, die Zeit habe erst mit der Schöpfung der Welt ihren Anfang genommen, weil es außer der Welt weder Raum noch Zeit gebe. Auf den Einwurf, daß Gott nicht früher als vor wenig tausend Jahren die Welt erschaffen habe, erwiedert er, die endliche Zeit sey in Vergleichung mit der Ewigkeit Nichts, schiebe man also die Zeit der Schöpfung noch so weit hinaus, so komme immer dieselbe Frage und mit ihr die Schwierigkeit zurück, warum die Welt nicht früher erschaffen worden sey.

II. Aus Nichts. Gegen die Behauptung, daß die Welt aus Nichts geschaffen sey, wurde der Einwurf öfters gemacht, aus Nichts werde Nichts. Dabei wurde der Ausdruck, aus Nichts, so genommen, als ob Nichts dasjenige sey, woraus Alles als aus einer Materie geschaffen worden. Schon Augustin hob diesen Mißverstand dadurch, daß er erklärte, dieser Ausdruck sey nur so viel: es war Nichts außer Gott vorhanden, woraus er Etwas schaffen konnte, und doch schuf er durch seinen bloßen Willen. Unter den Scholastikern, die übrigens meistens dem Augustin folgten, suchten Mehrere die Schöpfung aus Nichts philosophisch zu begründen, vorzüglich Anselmus Can-

tuarienſis. Ob nun gleich die Lehre von der Schöpfung aus Nichts herrſchende Kirchenlehre wurde, ſo hat es doch nicht, beſonders in neuern Zeiten, an Männern gefehlt, welche die Schöpfung aus Nichts leugneten, oder ſie doch als einen Satz darſtellten, der in der Schrift nirgends ausdrücklich gelehrt werde. Zu dieſen gehören mehrere von den Socinianern, und unter den Engländern Bournet, desgleichen W. C. L. Ziegler, Kritik des Artikels von der Schöpfung in unſerer gewöhnlichen Dogmatik, in Henken's Magazin, 2. Bd., 1. St. und 6. B. 2. St.; ferner Paulus in ſeinem Commentar zu Joh. 1, 1., welcher behauptet, daß Hebr. 11, 3. und Apok. 4, 11., ſo wenig als 2. Maccab. 7, 28., von einem Schaffen ohne Materie die Rede ſey, weil das ganze Alterthum nicht an ein Schaffen ohne Materie durch bloßes Wollen gedacht habe, und alſo in dieſen Stellen die Ausdrücke im Sinne des populären Sprachgebrauchs verſtanden werden müßten. Unter Denen, welche die Schöpfung aus Nichts in den neuern Zeiten gegen den Satz der Atheiſten, aus Nichts wird Nichts, zu retten ſuchten, verdient beſonders Cudworth, in ſeinem systema intellectuale, bemerkt zu werden.

III. Die Ewigkeit der Welt oder eine ewige Schöpfung wurde zwar von mehreren angeſehenen Kirchenlehrern, beſonders unter den Scholaſtikern, als eine Unmöglichkeit verworfen und mit treffenden Gründen beſtritten, zu denen vorzüglich Alexander von Hales, ein Franziskaner, ſtarb 1245, und Wilh. Durandus, ſtarb 1332, gehören. Vergl. Cramer's Boſſuet, 7. Th., und Tiedemann's Geiſt der ſpeculativen Philoſophie. Es gab aber auch nicht Wenige, welche eine ewige Schöpfung behaupteten, oder doch die Möglichkeit einer ewigen, d. i. anfangsloſen Welt vertheidigten, wenigſtens eine ewige Schöpfung für eine Sache hielten, welche nicht aus der Vernunft widerlegt werden könne. Unter dieſen ſind vorzüglich Johann Scotus Erigena, ein Irländer im

9ten sec., welcher behauptete, Gott sey in allen Dingen als ihr Wesen, er war also auch nicht eher, als er Alles gemacht hat, Wirken und Seyn sey in ihm eins und dasselbe; desgleichen Thomas von Aquino, der, um dem Aristoteles nichts von seinem Ansehn zu vergeben, welcher eine Ewigkeit der Materie behauptete, erklärte: mundum incepisse, sola fide tenetur, nec demonstrative hoc sciri potest, sed id credere maxime expedit Mit ihm vertheidigten Andere, z. B. Herwen, starb 1323, und Walther Burläus im 14ten sec., die Möglichkeit einer anfangslosen Welt. Wenn aber diese Lehrer die Ewigkeit der Weltdauer behaupteten, so leugneten dieselben nicht ihre Abhängigkeit von Gott, als von ihrer wirkenden Ursache. Auch in den neuern Zeiten ist von verschiedenen Theologen und Philosophen, von Wolf, Bilfinger, dem jüngern Reimarus, eine unendliche und anfangslose Reihe aller Dinge angenommen worden. Auch Reinhard in seiner Dogmatik S. 162, bemerkt: daß die Vernunft in der Behauptung, die Welt sey von Ewigkeit her durch die Wirkung Gottes da gewesen, keinen Widerspruch zeige, und also die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung nicht ableugnen könnte. In den neuern Zeiten hat man, besonders von der Kantischen Philosophie geleitet, die Vorstellung von der Schöpfung der Welt in der Zeit als eine Vorstellung unserer Sinnlichkeit, die nothwendig an die Form der Zeit gebunden ist, dargestellt, die daher auf Gott und dessen Wirksamkeit als eines über die Schranken der Zeit und des Raums erhabenen Wesens nicht angewendet werden könne.

§. 4.

Absichten Gottes bei der Weltschöpfung.

Daß Gott die Welt nicht um seines Bedürfnisses willen erschaffen habe, wurde von allen Kirchenvätern angenommen, ob sie sich gleich sonst verschiedentlich über die

Absicht Gottes bei der Schöpfung der Welt äußern. Gewöhnlich suchen sie die Absicht mit Plato in der Güte Gottes, welcher Geschöpfe hervorgebracht habe, um sie der Glückseligkeit, die er selbst genießt, theilhaftig zu machen. Eigenthümlich war die, jedoch den Grundzügen nach aus dem Plato entlehnte Meinung des Origenes, welcher den Zweck der materiellen Welt in der höchsten Vollkommenheit suchte, wozu die gefallenen und deswegen mit der Körperwelt vereinigten Seelen geführt werden sollten. Allein diese Meinung wurde von Methodius, Augustin und Hieronymus nachdrücklich bestritten und vom Kaiser Justinian auf der 5ten ökumenischen Synode Anno 553 feierlich für ketzerisch erklärt und verdammt. Lactantius und Augustin wollen sich gar nicht darauf einlassen, nach der Ursache zu fragen, warum Gott die Welt geschaffen habe. Augustin sagt: nihil majus est voluntate dei, non ergo ejus causa quaerenda. Ungeachtet daher der Augustinische Satz, daß der Wille Gottes die Ursache aller Dinge sey, und man also bei dem Willen Gottes nach keiner andern Ursache zu fragen habe und keine anzugeben brauche, von den meisten Scholastikern angenommen wurde, so erklären sie doch die Güte Gottes, wie auch Augustin, als den Grund, der Gott bewogen habe, vernünftige Wesen zu schaffen, und daß Glückseligkeit der Zweck sey, zu welchem ihnen das Daseyn von Gott sey verliehen worden, welche Vorstellung daher auch lange die herrschende blieb. In der Folge wurde jedoch diese Vorstellung durch eine andere verdrängt, daß er sie zu seiner Ehre, d. i. zur Offenbarung und Verherrlichung seiner Macht, Weisheit und Güte, geschaffen habe, welche Lehre von allen Theologen vor und nach der Reformation angenommen worden ist, und die selbst Luther, Melanchthon und ihre Nachfolger angenommen haben. Allein am Ende des 17ten Jahrhunderts fing man an, in dieser Behauptung etwas mit der Würde Gottes Streitendes zu finden, und zu An-

fange des 18ten sec. wurde sie durch Wilhelm King de origine mali und von Peter Bayle aus dem Grunde bestritten, daß Gott in sich selbst höchst glückselig sey und nichts von außen zu seiner Glückseligkeit bedürfe, die weder vermehrt noch vermindert werden könnte. Einige bemerkten dagegen, daß der Ausdruck Ehre Gottes nur richtig erklärt, und Ehre von der Vollkommenheit Gottes und deren Anerkennung verstanden werden müsse; Andere aber behaupteten, die Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe sey der höchste Zweck der Schöpfung, und noch Andere suchten beide Zwecke mit einander zu vereinigen. Kant erklärt in seiner Kritik der praktischen Vernunft, daß Diejenigen, welche den Zweck der Schöpfung in die Ehre Gottes setzten, den besten Ausdruck getroffen hätten, vorausgesetzt, daß er richtig verstanden werde. Vergl. Ziegler's Kritik des Artikels von der Schöpfung, in Henken's Magazin, 2. Bd. 1. St.

§. 5.

Ueber die Schöpfungsgeschichte nach der Erzählung Mosis.

Die Vorstellungen der Christen über die Art, wie die Welt erschaffen worden, gründeten sich vorzüglich auf die verschiedenen Erklärungen und Ansichten der mosaischen Erzählung. Schon von dem 2ten sec. an gab es eine doppelte Erklärungsart derselben. Einige betrachteten die ganze Erzählung als eine wahre Beschreibung wirklicher Geschichte, die ganz eigentlich zu verstehen sey, ob man sich gleich dabei einige mystische Deutungen erlaubte. Andere, vorzüglich Clemens und Origenes, fanden den wörtlichen Sinn Gottes unwürdig und unvernünftig, und bedienten sich daher einer allegorischen Auslegung, um einen der Gottheit würdigen Sinn in diese Erzählung zu bringen, worin sie an dem Philo einen Vorgänger fanden. Doch fand in der Folge die buchstäbliche Erklärung mehr Beifall,

fall, ob sie gleich neben derselben auch öfters zu allegorischen Deutungen ihre Zuflucht nahmen. Uebrigens lassen fast alle Kirchenväter die Geister zuerst, und lange nachher erst die materielle Welt erschaffen werden. Auch unterscheiden sie eine erste und zweite, oder eine unmittelbare und mittelbare Schöpfung, indem sie unter der ersten die Hervorbringung des Grundstoffs oder der Elemente der sämmtlichen Geschöpfe, welche in einem Augenblick geschehen sey, unter der andern aber die successive Ausbildung der Welt verstanden, welche innerhalb sechs Tagen vollbracht worden sey. Bis in die Mitte des 16ten sec. erhielt sich neben der buchstäblichen Deutung die mystische und allegorische, welche letztere man aber nun gänzlich wieder zu verlassen anfing und sich blos mit der wörtlichen begnügte. Allein seit der Mitte des 18ten sec. wurden genauere Untersuchungen über die Quellen und den Sinn der mosaischen Erzählung, und freiere Meinungen hierüber vorgetragen. Man fing an zu behaupten, daß die mosaische Erzählung aus alten Denkmälern oder Nachrichten, die entweder durch mündliche Ueberlieferungen, durch Sagen und Lieder, oder durch schriftliche Dokumente sich erhalten hatten, genommen sey, welche Moses blos gesammelt und in Ordnung gebracht habe. Diese Meinung wurde zuerst Anno 1755 von Astruc in der Schrift Conjectures sur les mémoires originaux, dont il paroit que Moïse s'est servi pour composer le livre de Genèse. A Bruxelles 1753, 8. Deutsch, Frankfurt 1783, vorgetragen, welche Meinung sodann von Mehreren angenommen worden ist, besonders von Jerusalem in seinen Betrachtungen der vornehmsten Wahrheiten der Religion. Eichhorn in seiner Einleitung ins Alte Testament. Gabler in Eichhorn's Urgeschichte, erster Theil, Altdorf und Nürnberg 1790. Gabler's neuer Versuch über die mosaische Schöpfungsgeschichte, ebendaselbst 1795, und Illgen in den Urkunden des Jerusalemschen Tempelarchivs,

Halle 1798. Andere nehmen an, daß die Nachrichten nach Moses zu den Zeiten der Könige von einem unbekannten Verfasser gesammelt und das erste Buch Moses als eine Einleitung in das mosaische Gesetz verfertigt worden sey. Diese Meinung hat besonders vorgetragen Nachtigall unter dem Namen Ottmar in Henken's Magazin, 2. Bd., 4. St. Doch vertheidigten auch Mehrere die Meinung, daß Moses sie entweder selbst aus einer göttlichen Offenbarung aufgeschrieben, oder sie aus der Tradition, die sich auf göttliche Offenbarung gründete, geschöpft habe, weil 1) die obige Meinung mit der Eingebung der heiligen Schrift streite, 2) weil es eines heiligen Schriftstellers unwürdig sey, Mythen zu sammeln und Erzählungen daraus zusammenzusetzen, 3) weil man eigentlich dann gar keine Geschichte hätte und nichts von der Schöpfung der Welt wüßte. Eben so theilten sich die Meinungen über die Erklärungsart, indem Einige für die buchstäbliche, Andere für die allegorische Erklärungsart waren, noch Andere aber die mosaische Schöpfungsgeschichte für ein altes Philosophem, für eine Vorstellungsart des grauen Alterthums über den Ursprung der Welt, für einen Versuch eines oder mehrerer alten Weltweisen hielten, der die Entstehung der Welt erklären sollte.

Dritte Abtheilung.

Von den Engeln und Dämonen.

§. 1.

Von der Schöpfung der Engel.

Das Daseyn mehrerer Geister, welche zwischen Gott und den Menschen in der Mitte ständen und auf die Erde und die Schicksale der Menschen Einfluß hätten, war vor den Zeiten Christi von den Juden sowohl als von den Heiden,

besonders von den Platonikern angenommen. Die christlichen Kirchenväter nahmen daher diese Lehre nicht nur als biblisches Dogma auf, sondern statteten dasselbe auch nach und nach mit vielen andern Zusätzen und Dichtungen aus, und machten es zu einem der wichtigsten Artikel der christlichen Glaubenslehre. Vergl. Stahl's Lehrbegriff des Philo in Eichhorn's Bibliothek, 4. Bd., Pag. 853. Höpfner's Kritik über die Lehre von den Engeln in der Dogmatik in Henken's Magazin, Bd. 3, S. 300. Ein anderer Aufsatz ebendaselbst, Bd. 6, S. 152. Zur Kritik und Aufklärung der Lehre von den Engeln. Einige Beiträge zur Berichtigung der Lehre von den Engeln in Augusti's theologischer Monatsschrift, 1802, St. VI., S. 403. Zu den Zeiten des Origenes war, wie er selbst versichert, durch die Kirchenlehre noch nicht entschieden, wann die Engel erschaffen wurden, und welche Natur sie haben; allgemein wurde indessen von der rechtgläubigen Kirche angenommen, daß sie Geschöpfe Gottes, nicht Emanationen aus Gott seyen, und der λόγος sie geschaffen habe, wodurch sie sich von der gnostischen Parthei, deren Meinung doch aber auch Lactantius hatte, unterschieden, welche die Engel für Ausflüsse aus der Substanz Gottes hielten. Unter die Fragen, welche die Kirchenväter vorzüglich beschäftigten, gehörte diese: zu welcher Zeit die Engel geschaffen wurden? die aber verschiedentlich beantwortet worden ist. Die meisten unter den ältern Kirchenvätern, besonders die Alexandriner, nahmen mit den Platonikern an, daß die Geisterwelt lange vor der Körperwelt hervorgebracht worden sey, und Origenes berief sich zum Beweis hiervon auf Hiob 38, 7. Andere behaupteten, die Engel wären zugleich mit dem Himmel und der Erde geschaffen, und Augustin nebst Mehreren aus der lateinischen Kirche glaubten, daß die Engel am ersten Schöpfungstage hervorgebracht und unter dem Lichte zu verstehen seyen. Noch Andere ließen die Engel ganz zuletzt nach den Menschen

geschaffen werden, weil die Schöpfung von den niedrigen Geschöpfen zu den höhern fortgegangen sey.

§. 2.

Von der physischen und moralischen Natur der Engel.

Völlige Unkörperlichkeit wurde den Engeln von den ältesten Kirchenvätern nicht zugeschrieben. Erst mit der Aristotelischen Philosophie wurde dieser Begriff in der christlichen Kirche herrschend. Die ältern Lehrer machten die Engel zu Mitteldingen zwischen Gott und den menschlichen Körpern; man legte ihnen daher allgemein einen feinen, ätherischen, aus den subtilsten Elementen gebildeten Körper bei. Selbst Origenes hielt dafür, es sey allein Gottes Natur eigen, ohne materielle Substanz und ohne Verbindung mit etwas Körperlichem zu seyn. Justin und Clemens Alexandrinus schrieben den Engeln den Genuß himmlischer Nahrung zu, nach der griechischen Uebersetzung des Ps. 78, 24. 25. Die Meinung, daß die Engel nicht ohne Körper und sichtbar seyen, wurde An. 787 auf dem zweiten Concilio zu Nicäa allein für rechtgläubig erklärt, welche Meinung aber auf dem Concilio Lateranensi Anno 1215 verworfen, und dagegen als rechtgläubig festgesetzt wurde, die Engel wären immaterielle, blos geistige Wesen. Beide Meinungen haben in den neuern Zeiten ihre Vertheidiger gefunden. Vergl. Mosheim zu Cudworth systema intellectuale. Von ihrer moralischen Natur wurde behauptet, daß sie, als gut und mit vollkommener Freiheit zum Guten und Bösen erschaffen, gut und gehorsam geblieben wären, und sich dadurch des hohen Grades der Seligkeit, dessen sie genießen, würdig gemacht hätten. Nach dem Basilius sind sie, ob sie gleich vollkommene Freiheit besitzen, nicht ihrer Natur nach heilig, sondern durch den Beistand des heiligen Geistes zur Heiligkeit gelangt. Cyrillus von Jerusalem und Augustin halten sie nicht für fehlerfrei, nach Hiob 4, 18. Aber seit dem Falle der bö-

sen haben nach Augustin die guten die Versicherung wegen ihrer Beharrung im Guten und in der Seligkeit erhalten, welche Meinung auch von den Scholastikern wiederholt und die gewöhnlichste geworden ist.

§. 3.

Ordnungen und Klassen der Engel.

Schon die Juden hatten die Engel in verschiedene Klassen eingetheilt, welche Klassificationen sie aus dem babylonischen Exil mitgebracht zu haben scheinen, und im Neuen Testamente finden sich Ausdrücke, welche sich auf diese verschiedenen Ordnungen beziehen, z. B. 1. Thess. 4, 16; Ephes. 1, 21; Col. 1, 16. Irenäus, Origenes und Clemens sprachen daher auch von den Ordnungen der Engel, doch versuchte man es in den ersten Jahrhunderten noch nicht, die Zahl der Ordnungen zu bestimmen. Dies geschah zuerst von einem unbekannten Verfasser unter dem Namen des Dionysius Areopagita in der Schrift de hierarchia coelesti, welches ein untergeschobenes Werk des 5ten oder 6ten sec. ist. Nach diesem giebt es neun Ordnungen der Engel, welche in drei Klassen eingetheilt sind. Zur ersten Klasse gehören die Thronen, die Cherubim und Seraphim, diese stehen in der genauesten Verbindung mit Gott, und werden unmittelbar von Gott erleuchtet und geheiligt. Die zweite Klasse besteht aus den Mächten, Herrschaften und Kräften, welche von den Geistern der ersten Klasse erleuchtet werden, und der geringern Klasse wieder denselben Dienst leisten. Die dritte Klasse endlich begreift die Engel, Erzengel und Fürstenthümer, welche die Aufseher und Vorsteher der Menschen und Reiche auf Erden sind, um sie zur Kenntniß Gottes zu führen. Dieses Buch erhielt bald allgemeinen Beifall, und seit den Zeiten Gregor's des Großen, starb 604, ward die himmlische Hierarchie des Dionysius allgemein in die Dogmatik als ein ausgemachtes Dogma aufgenommen.

§. 4.

Von den Verrichtungen und Geschäften der Engel.

Gott wurde zwar allgemein für den Regenten der ganzen Welt gehalten, dabei aber angenommen, daß er zwar über das Ganze die Aufsicht führe, aber die specielle Besorgung und Einrichtung der einzelnen Dinge den Erzengeln übertragen und sie eigentlich dazu, so wie zum Dienste der Menschen, besonders zur Beförderung ihrer Seligkeit geschaffen und bestimmt habe. Daher war es herrschender Glaube, daß einige von den Engeln zur Aufsicht über ganze Reiche und Städte bestellt, andere einzelnen Menschen als Begleiter und Führer zugegeben seyen. Das Erstere bewies man aus Deut. 32, 8. 9, nach der griechischen Uebersetzung Jos. 5, 14; Dan. 10, 13. 20. Das Andere aus Ps. 34, 8; Matth. 18, 10. Daher die alten Kirchenväter jedem Menschen besondere Schutzengel zuschreiben, und zwar einige, wie Hermas und Origenes, zwei, einen guten und einen bösen; insbesondere wurde den Engeln das Geschäft zugeschrieben, die Gebete der Menschen Gott darzubringen.

§. 5.

Von der Anrufung und Anbetung der Engel.

Bis ins 4te sec. wußte der größte Theil der Christen nichts weder von der Anbetung noch Anrufung der Engel, oder verwarf sie durchaus, welches Letztere von Athenagoras, Irenäus, Clemens und Origenes geschah, denn man behauptete: Gott allein gebühre die Ehre der Anbetung und Anrufung; doch nach und nach geschah es, daß die Vorstellungen, die man von den Geschäften der Engel hatte, dahin führten, daß sie besonders als Fürbitter angerufen und zuletzt angebetet wurden. Auf einer Kirchenversammlung zu Laodicea im 4ten sec. gegen das Jahr 363 wurde im 35. Canon die Verehrung der

Engel für Abgötterei erklärt. Ambrosius, Bischof von Mailand, starb 397, ist der Erste, der die Anrufung der Engel ausdrücklich empfiehlt: obsecrandi sunt angeli pro nobis, qui nobis ad praesidium dati sunt. Doch erklärten sich nach und nach zu derselben Zeit Mehrere, als Augustin, Chrysostomus und Theodoret, gegen die Anrufung der Engel. Im 6ten sec. weihete der Kaiser Justinian dem Erzengel Michael mehrere Kirchen, dem schon Constantin der Große zu Constantinopel eine Kirche gewidmet hatte, wodurch die Anrufung der Engel immer mehr befördert wurde. Auf dem 2ten Nicänischen Concilio Anno 787 wurde bestimmt, daß den Engeln nicht λατρεία, aber die τιμητικὴ προσκύνησις zu leisten sey. Bei den römisch Katholischen ist nach und nach die Anrufung der Engel eingeführt, und öffentlich als Glaubenslehre auf dem Tridentinischen Concilio in der 25sten Session bestätigt worden; doch machen sie einen Unterschied zwischen λατρεία, die nur Gott gebühre, und δουλεία, die den Engeln, so wie auch den Heiligen zu leisten sey. Auch die Griechische Kirche nebst den meisten morgenländischen Kirchen vertheidigt den Dienst der Engel und Heiligen. In unsern symbolischen Büchern wird in den Schmalkaldischen Artikeln mit der Anrufung der Heiligen auch die der Engel verworfen und für Abgötterei erklärt.

§. 6.

Von denen, die das Daseyn der Engel geleugnet haben.

Unter diese werden die Anabaptisten gezählt, welche darunter nichts als Wirkungen Gottes verstanden haben, eine Meinung, welche schon Justinus Martyr erwähnt hat, da er anführt, daß Einige lehrten: Gott schaffe die Engel, indem er eine Kraft von sich ausgehen lasse, die er hernach wieder in sich zurückziehe, und sie sich ungefähr auf eben die Art zu Gott verhalte, wie die Strahlen zur Sonne, welches auch die Meinung der Sadducäer zu den

Zeiten Christi gewesen zu seyn scheint, die nach Actor. 23, 8. die Existenz derselben geleugnet haben. Vergl. Paulus Commentar zu Matth. 22, 23. Auch Spinoza, Hobbes und Edelmann haben das Daseyn der Engel geleugnet, und in den neuern Zeiten haben Einige sie auch aus der Bibel weg exegisiren wollen, Andere sie zur biblischen Mythologie gerechnet. Dies hat vorzüglich gethan der Verfasser von Paläphatus dem Jüngern 1799. In Jacob Ode tractatus de angelis, Utrecht 1739. 4., findet man fast Alles, was man je von den Engeln gelehrt und geträumt hat.

§. 7.

Lehre von den Dämonen.

Die allgemeine Kirchenlehre darüber trägt Origenes so vor: von dem Teufel und seinen Engeln und den dem Guten widerstehenden Kräften sagt die Kirchenlehre zwar, daß sie sind; was sie aber sind und wie sie sind, ist nicht klar ausgedrückt. Indessen stimmten die rechtgläubigen Väter darin überein, daß die bösen Engel, die sie gewöhnlich δαίμονες nannten, ursprünglich gut gewesen, und erst durch den Mißbrauch ihrer Freiheit böse geworden, wodurch sie sich von einigen gnostischen, so wie von den manichäischen Partheien unterschieden, welche einen bösen Gott nebst seinen Aeonen annahmen, um dadurch den Ursprung des Bösen in der Welt zu erklären, welches unmöglich von dem guten Gott herkommen könnte. Aber eben um diesen manichäischen Theorien zu begegnen, war den katholischen Christen die Lehre von den bösen Engeln um so wichtiger, da man, wie Athenagoras selbst sagt, auf diese Weise erklären könne, wie das Böse ohne Verschuldung Gottes in der Welt entstanden sey. Auch den bösen Engeln wurden Körper beigelegt, aber von gröberm Stoffe als die der guten Engel, doch wurden sie für reiner gehalten als die der Menschen. Mehrere glaubten, daß sie der Nahrung

bedürften, und daß diese in dem Dampfe des Weihrauchs und der Opfer bestehe. Vergl. Jul. Fr. Winzer de Daemonologia in Novo Testamento proposita, Viteber-gae 1812. 4.

§. 8.

Fall der bösen Engel.

Was den Fall der bösen Engel anbetrifft, so unterscheiden die ältesten Kirchenväter die Sünde des Fürsten oder des Haupts der bösen Engel nebst einigen seiner Anhänger von der Sünde der übrigen bösen Geister, die erst nachher zur Parthei des Teufels übergetreten sind. Die Sünde des Satans soll nach Einigen in der Untreue, nach Andern im Neide gegen die ersten Menschen, weil diese nach dem Bilde Gottes geschaffen waren, nach Andern in dem Hochmuth, oder in der Begierde, von Gott unabhängig oder ihm gleich zu seyn, bestanden haben. Bei dieser Vorstellung lag die poetische Schilderung, Jes. 14, 13. u. folg. Verse, von dem Stolze des babylonischen Königs zum Grunde, welche in den ältern Zeiten allgemein vom Teufel verstanden worden ist. Die übrigen bösen Engel sollen sich dadurch versündigt und ihre vorige Würde verloren haben, daß sie einen unerlaubten Umgang mit den Töchtern der Menschen gehabt haben, wodurch nach Genes. 6, 4. die Riesen, die eine mittlere Natur zwischen Engeln und Menschen haben, gezeugt worden seyn sollen, eine Meinung, welche sie durch Gen. 6, 2. unterstützen, wo man unter den Söhnen Gottes Engel verstand, so wie auch in der LXX vor Origenes meistens ἄγγελοι θεοῦ statt υἱοὶ θεοῦ gelesen wurde, welche Meinung aber in der Folge durch die bessere Auslegung verworfen worden ist. Vom Teufel, dem Oberhaupte der bösen Engel, glaubte man, er sey der erste und höchste gewesen, der daher auch die Herrschaft über die andern bösen Geister erhalten habe. Nach dem Zeugniß des Irenäus wurde allgemein in der

Kirche ewige Verdammung für das unvermeidliche Schicksal aller Dämonen gehalten. Allein Einige, als Clemens, Origenes, Gregorius von Nyssa und Andere behaupteten, daß auch dem Teufel, vermöge der jedem vernünftigen Wesen zukommenden Freiheit, sich sowohl zum Guten als zum Bösen zu bestimmen, Hoffnung der Besserung und also auch der Begnadigung übrig bliebe. Allein diese Meinung wurde von Hieronymus und Augustin bestritten und an. 553 auf der 5ten ökumenischen Synode vom Kaiser Justinian verdammt, daher die herrschende Lehre eine ewige Bestrafung des Teufels behauptete. In dem Mittelalter und zur Zeit der Reformation ist von den Anabaptisten die Behauptung von einer künftigen Begnadigung der Dämonen wiederholt worden, welche ausdrücklich im 17ten Kapitel der Augsburgschen Confession verworfen wird.

§. 9.

Von der Macht und Wirksamkeit der Dämonen.

Eine übermenschliche, jedoch eingeschränkte Kenntniß und Gewalt wurde den Dämonen zugeschrieben, namentlich wurden sie für die Urheber der Abgötterei, der heidnischen Orakel und Wunder, der Krankheiten durch Besitznehmung der menschlichen Körper, überhaupt aller physischen und moralischen Uebel, besonders der Ketzerei, des Unglaubens und des Abfalls von der wahren Religion gehalten. Dabei glaubte man aber, daß sie durch den Exorcismus, das Kreuz und das Fasten vertrieben würden. Tertullian, Origenes, Lactantius und Andere behaupteten, dem Menschen geselle sich bei seiner Geburt ein böser Dämon oder gar eine Menge von Dämonen zu, welche durch die Taufe ausgetrieben würden, doch erstrecke sich, ihrer Meinung nach, die Gewalt derselben über die Menschen nur so weit, als diese einwilligen, ihnen zu folgen, und daß daher ihre Reizung zum Bösen vom Menschen durch Widerstand

besiegt werden könnte. Mit der zunehmenden Finsterniß und Barbarei des finstern Zeitalters vermehrten sich auch die abergläubischen Meinungen von der Wirksamkeit der Dämonen und brachten die schädlichsten Wirkungen besonders durch die Meinung hervor, daß man in Bündnisse mit denselben treten, und dadurch die Kunst der Zauberei erlernen könnte. Innocenz VIII. befahl an. 1484, daß in Deutschland Inquisition gegen diejenigen angestellt würde, welche man der Hexerei und Zauberei beschuldigte, daher die Hexenprozesse entstanden. Diese abergläubischen Vorstellungen dauerten nicht nur zur Zeit der Reformation fort, sondern griffen noch weit mehr um sich. Im 17ten sec. stand zuerst in Deutschland ein Jesuit auf, Pater Spee, der an. 1631 das Verbrechen der Zauberei bestritt, und wider die Hexenprozesse schrieb. Am nachdrucksvollsten wurde der Einfluß und die Macht der bösen Geister auf die Menschen bestritten von Christian Thomasius in Halle und Balthasar Becker in Amsterdam in seiner Schrift: die bezauberte Welt. Amsterd. 1693. 4. Deutsch von J. M. Schwager. Leipzig 1781. 3 Th. 8. In den neuern Zeiten ist dies besonders von Semler geschehen in einer dissertatio de daemoniacis quorum in evangeliis fit mentio. Halae 1760. 4., der verschiedene Nachfolger gehabt hat. Von Mehrern ist ihre Existenz gänzlich geleugnet, und von Einigen der Teufel nur für ein Ideal des moralischen Bösen gehalten worden. Vergl. Theorie der Geisterkunde. Nürnberg 1808, von J. H. Jung, genannt Stilling, Allg. Litterat. Zeitung Nr. 356. p. 810. Dcbr. 1808.

Vierte Abtheilung.

Von der göttlichen Vorsehung.

§. 1.

Daß die Welt von Gott erhalten und regiert werde, oder eine göttliche Vorsehung sey, hielten die alten Kirchen-

väter für so einleuchtend aus dem mit so vieler Kunst und Weisheit angeordneten Weltall, daß sie nicht nur, wie Lactantius, auch schon wegen der Uebereinstimmung aller Völker in derselben glaubten, diese Lehre bedürfe keines ausführlichen Beweises, sondern es sogar, wie Clemens, für sträflich hielten, einen solchen Beweis zu fordern. Nichts desto weniger entwickelten sie nicht nur gelegentlich die physico-theologischen Gründe für dieselbe, sondern Einige unter ihnen, wie Chrysostomus, Theodoret und Salvianus, widmeten ihr besondere Schriften. Uebrigens wurde diese Lehre nicht in einem besondern Artikel, sondern gelegentlich in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften und in andern Artikeln vorgetragen. Thomas von Aquino war der Erste, der die wichtigsten Lehrsätze davon vor dem Artikel vom Falle der Menschen in einem besondern Abschnitt zusammenstellte. Die Gegner, gegen welche die Kirchenlehrer die Lehre von der göttlichen Vorsehung vertheidigten, waren theils die epikuräischen, theils die stoischen Philosophen, von denen die Erstern alle Veränderungen der Dinge von einem bloßen Zufall ableiteten, und die Andern ein unwiderstehliches Fatum annahmen, dem Alles unterworfen sey. Mit der Lehre von einem nothwendigen Schicksal war bei den Heiden gewöhnlich die Meinung verbunden, daß der Charakter und die Begebenheiten der Menschen durch den Einfluß der Sterne unvermeidlich bestimmt würden, welche Meinung gleichfalls die Kirchenväter bestritten. Einige, wie Clemens, nahmen zwar den Einfluß der Gestirne auf die Erde an, machten aber diesen Einfluß ganz von der Regierung Gottes abhängig, und leugneten, daß dadurch die Handlungen der Menschen nothwendig bestimmt würden. Ungeachtet das Fatum, indem darunter eine blinde Nothwendigkeit verstanden wird, allgemein von den Kirchenvätern verworfen wurde, so nahmen doch Mehrere, z. B. Minutius Felix, Boëthius und die Scholastiker, in einem andern Sinne ein

Fatum oder ein Schicksal an. Man verstand nämlich alsdann darunter die Anordnung Gottes, nach welcher alle von ihm vorhergesehene Dinge erfolgen müssen, in so fern nämlich gewisse von Gott erschaffene Dinge bestimmt sind, gewisse Wirkungen hervorzubringen. Die Scholastiker, welche viel über die Lehre von der Vorsehung philosophirten und grübelten, rechneten überhaupt zur göttlichen Vorsehung drei Stücke, nämlich praecognitio rerum, προάγνωσις, — πρόθεσις oder voluntas rebus omnibus prospiciendi oder praedestinatio, — und δίκησις, executio, welche sie setzten in conservatione et gubernatione, wozu Andere noch concursum divinum hinzufügten.

§. 2.

Beschaffenheit der göttlichen Vorsehung.

Daß die göttliche Vorsehung sich nicht nur über das Ganze und Allgemeine oder gewisse Klassen erstrecke, wie es von mehrern heidnischen Philosophen behauptet wurde, sondern sich über alle Individuen bis auf die kleinsten Dinge verbreite, war allgemeine Lehre der Kirche. Hieronymus hielt es aber für streitend mit der Majestät Gottes, und für die Würde des Menschen erniedrigend, anzunehmen, daß Gott für alle einzelne Geschöpfe jeder Art eben so gut sorge, wie für die vernünftigen, daher er behauptete, die Vorsehung Gottes erstrecke sich zwar auf alle einzelne Menschen, aber in Ansehung der Thiere blos auf die Gattung, nicht auf die Individuen derselben, welche Behauptung aber immer verworfen worden ist. Junilius, ein afrikanischer Bischof, unterscheidet die allgemeine und besondere Regierung, gubernatio generalis und specialis, wovon die erstere sich auf die Fortdauer aller Geschöpfe, die zweite auf die Lenkung der einzelnen, besonders der vernünftigen Dinge sich bezieht, ein Unterschied, welcher auch in die Dogmatik aufgenommen wurde, und noch mit der gubernatio specialissima, die sich blos auf die Gläu-

bigen und Frommen erstreckte, bereichert worden ist, gegen welchen Unterschied aber bemerkt wurde, es sey ein widersprechender Begriff, daß ein Theil der göttlichen Vorsehung auf die Gattung, ein Theil auf die Individuen gehe. Uebrigens war es allgemeine Kirchenlehre, daß Gott die Welt durch den λόγος regiere, und daß er sich auch der Engel als seiner Minister und Statthalter zu Besorgung des Einzelnen in der Welt bediene. Allein diese Lehre von der Regierung der Welt durch den λόγος war schon früher von den Alexandrinischen Juden angenommen, und Philo sagt ausdrücklich: der λόγος umfasse, binde und halte alle Theile der Welt zusammen. Hebräer 1, 3.

§. 3.

Das Verhältniß der göttlichen Regierung zur menschlichen Freiheit.

So einstimmig die Kirchenväter lehren, daß die Vorsehung Gottes sich über alle Dinge und auch die freien Handlungen der Menschen erstrecke, so allgemein lehren sie auch, daß dadurch, daß Gott Alles nach seinem Willen lenke, die Freiheit der menschlichen Handlungen nicht aufgehoben, sondern daß von Gott Alles auf eine, mit der menschlichen Freiheit übereinstimmende Weise regiert werde, weil sonst keine Moralität und Zurechnung beim Menschen denkbar sey und Gott für den Urheber des moralisch Bösen gehalten werden müßte; daher es Mehrere auf verschiedene Weise versucht haben, die Uebereinstimmung der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Regierung und Vorsehung darzuthun. Selbst Augustin, dessen Lehre von der Gnadenwahl im Streite gegen Pelagius mit der Freiheit der Menschen unvereinbar scheint, behauptet an andern Stellen sehr bestimmt, daß durch die Regierung Gottes der Freiheit menschlicher Handlungen kein Eintrag geschehe. Allein durch seine strengen Anhänger, die sogenannten Prädestinatianer, desgleichen durch den Godeschaleus und die Tho-

misten, die Dominikaner und Augustiner, die den Lehrsätzen des Thomas von Aquino folgten, wurde die Freiheit der Menschen aufgehoben, und die menschlichen Handlungen einer unwiderstehlichen Nothwendigkeit unterworfen. Die Prädestinatianer betrachteten nämlich das Vorhersehen Gottes als eine Folge seiner absoluten Wahl oder Bestimmung menschlicher Handlungen und Veränderungen, und behaupteten, Gott wisse Alles darum voraus, weil Alles nach seiner Bestimmung, und weil er es einmal so beschlossen habe, nothwendig erfolge. Diese von Godeschalcus in Gallien erneuerte Lehre fand an Thomas Aquinas einen neuen Vertheidiger, durch dessen Anhänger, die Dominikaner und Augustiner, diese Meinung bis auf die Zeiten, wo die Franziskaner und Jesuiten das Uebergewicht erhielten, den größten Beifall in der römischen Kirche erhalten hat. Die Thomisten behaupteten eine praedeterminationem aller Dinge, nach welcher alle menschlichen Handlungen und Veränderungen nothwendig erfolgen, wogegen die Scotisten, zu denen die Franziskaner gehörten, nur eine praedeterminationem particularem annahmen, nach der sich die göttliche Vorherbestimmung blos auf wichtige Dinge einschränkte.

§. 4.

Theodicee,

oder Rechtfertigung der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit Gottes bei den Uebeln in der Welt.

Die Frage, wie sich das Uebel in der Welt mit einer gütigen und heiligen Vorsehung vereinigen lasse, beschäftigte die Kirchenväter von den frühesten Zeiten an, und veranlaßte sie, diese Beantwortung auf mancherlei Wegen zu versuchen. Den gnostischen und manichäischen Partheien wurde es nicht schwer, den Ursprung des Bösen zu erklären. Bei den zwar mächtigen aber unvollkommenen Geistern oder Aeonen, welche die Gnostiker als Weltschöpfer

nebst der Materie der Quelle alles Bösen, und bei dem bösen Princip, das die Manichäer annahmen, waren die Uebel und Unvollkommenheiten in der Welt unvermeidlich. Auf eine andere Art suchten die katholischen Lehrer die Gottheit über das Böse in der Welt zu rechtfertigen. Alle kommen darin überein, daß Gott nicht Urheber des Bösen sey, und Arnobius behauptet, daß sich die Menschen mit dem Satze, daß von Gott nichts Böses komme, begnügen müßten, indem die ganze Frage vom Ursprunge des Bösen nicht beantwortet werden könne, diese Beantwortung für uns auch nicht nöthig sey. Man unterschied früh das physische und moralische Böse, malum supplicii et delicti, wenigstens geschah es ausdrücklich von Tertullian. Das physische Uebel wurde aus verschiedenen Ursachen hergeleitet. Cyprian behauptete, dasselbe sey eine Folge davon, daß die Welt anfinge alt zu werden. Justin schrieb es den Dämonen zu, welche die Menschen durch Leiden peinigten; Athenagoras der Nachlässigkeit der Engel in den ihnen von Gott aufgetragenen Geschäften. Tertullian schreibt zwar das moralisch Böse dem Teufel als Urheber zu, leitet aber das physische von Gott selbst her, brachte es in Verbindung mit dem moralischen, und bemerkt, daß dies physische um des moralischen willen verhängt werde. Auch Origenes lehrte, daß das physisch Böse zwar von Gott herrührte, aber lediglich um des moralischen willen da sey, weil nämlich die Gerechtigkeit Gottes den Geschöpfen ein Schicksal zutheilt, das ihrem vorhergegangenen Verhalten gemäß ist, und alles Uebel theils Strafe, theils ein Mittel zur Besserung und Erziehung sey. Das moralisch Böse wurde entweder von der Freiheit der Menschen, oder von dem Teufel auf Zulassung Gottes hergeleitet. Clemens und Origenes lehren ausdrücklich, daß das moralisch Böse aus der Freiheit der vernünftigen Geschöpfe entspringe, die Gott ihnen nicht nehmen könne, ohne ihre Natur zu zerstören und alle Tugend und Zurech-

nung

nung unmöglich zu machen. Und dies war die allgemeine Lehre der ältern Kirchenväter. Dabei nahmen sie auch die von Clemens und Origenes zuerst gemachte Unterscheidung zwischen dem, was Gott wirkt, und dem, was er nicht verhindert oder zuläßt, an. Gott, sagt Clemens, wirkt die Verfolgungen der Christen nicht, er verhindert aber auch Diejenigen nicht, welche sie wirken; solche Dinge geschehen nur durch Gottes Zulassung. Das Böse, sagt Origenes, geschieht nicht ohne Gott, aber nicht durch Gott, Gott aber lenke das Böse, die schädlichen und verwerflichen Handlungen so, daß sie zur allgemeinen Wohlfahrt beitragen. Augustin behauptete, die Zulassung des Bösen sey heilsam, weil Gott aus demselben Gutes hervorzubringen wisse, und daß er es daher für besser gehalten habe, auch das Böse zum Guten zu gebrauchen, als dasselbe nicht zuzulassen; auch dies war die allgemeine Lehre der christlichen Kirchenväter. Vergl. Lombard's Erklärung hierüber, in Cramer's 6ter Fortsetzung. Gegen die Einwendung, daß die Menschen, wären sie auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit gestellt worden, ihre Freiheit zur Sünde nicht gemißbraucht haben würden, bemerkte Augustin, und nach ihm die Scholastiker, fast wie Leibnitz, daß auch unvollkommene Wesen zur Vollkommenheit des Ganzen gehörten. Vergl. Cramer's 7te Fortsetzung. Besonders bemühten sie sich, um dem Schluß auszuweichen, daß, wenn Gott aller Dinge Schöpfer sey, er auch Schöpfer des Bösen seyn müsse, zu zeigen, daß das Böse in der That nichts sey, und also auch von Gott nicht erschaffen worden. Das Böse nämlich sey keine Substanz und überhaupt nichts Wirkliches, sondern nur eine Verneinung, eine Abwesenheit und ein Mangel des Guten, so wie Finsterniß in der Abwesenheit des Lichts bestehe; so z. B. Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa, Augustin und alle seine scholastischen Anhänger, die daher behaupteten, daß man von dem moralisch Bösen keine wirkende Ursache

desselben angeben oder suchen müsse, weil solches nicht eigentlich ein Effekt, sondern ein Defekt sey, und nicht in dem, was ist, sondern in dem, was nicht ist, aber doch seyn sollte, bestehe.

§. 5.

Geschichte der neuern Zeiten.

In den neuern Zeiten wurde durch Peter Bayle über den Ursprung des Bösen ein Streit erregt, der noch lange nach ihm fortgesetzt worden ist. Bayle nämlich behauptete in seinem Dictionnaire critique, man könne die Meinung der Manichäer von einem doppelten Grundwesen, einem guten und bösen, nicht hinreichend widerlegen, aus der Vernunft vielmehr müsse man, wenn man der Vernunft folge, zwei ewige Wesen annehmen, denn ohne diese Annahme lasse sich der Ursprung des Bösen auf keine Weise erklären, indem das sittliche und natürliche Uebel mit der Güte Gottes offenbar streite, und schlechterdings nicht mit derselben bestehen könne. Er giebt zwar zu, daß die Meinung von zwei ewigen Grundwesen den Lehren des christlichen Glaubens ganz entgegen sey, suchte aber auch an dieser Lehre den Satz zu beweisen, daß nach unserer gegenwärtigen Erkenntniß zwischen der Vernunft und dem Glauben ein Widerspruch sey, daher man die Vernunft unter dem Gehorsam des Glaubens gefangen nehmen müsse. Diese von ihm zerstreut vorgetragenen Behauptungen hat er, als sie von Andern bestritten wurden, kurz zusammen getragen und vertheidigt in seiner reponse aux questions d'un Provincial. Die vornehmsten Gegner, welche gegen ihn auftraten, waren Jean le Clerc defense de la providence contre les Manichéens; Js. Jaquelot conformité de la foi avec la raison, Amsterdam 1705, 12, Jurieux, Wilh. King tractatus de origine mali, London 1702, 8., Placette und Andere. Veranlaßt durch die von Bayle erregten Streitigkeiten, gab Leibnitz Anno 1710

seine Schrift: Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amsterdam in 8., heraus, Deutsch von Gottsched, Hannover 1744, 8., worin er die Schwierigkeiten, die Bayle wegen des Ursprungs des Bösen gemacht, zu heben sich bemüht hat. Er behauptet darin, die gegenwärtige Welt sey die beste; denn da sich Gott in seinem Verstande alle möglichen Welten vorgestellt, so habe er nach seiner Weisheit die beste daraus wählen müssen. Die beste Welt würde aber nicht die beste bleiben, wenn das geringste Uebel aus derselben hinweggenommen würde, weil es dann nicht mehr dieselbe seyn würde, welche von Gott nach aller möglichen Ueberzeugung für die beste gehalten wurde. Er unterschied ein dreifaches Uebel, 1) das aus der Einschränkung der Geschöpfe entspringende und von ihrem Guten unzertrennbare Uebel, welches er das metaphysische nannte, 2) das physische, und 3) das moralische. So groß der Beifall war, womit diese Theodicee aufgenommen und von Wolf und seiner Schule vertheidigt wurde, so fand sie doch auch vielen Widerspruch. Diese Theodicee hat zugleich viele andere Versuche veranlaßt, die Vorsehung gegen die von den Uebeln in der Welt hergenommenen Anklagen zu retten. Zu den ältern gehört Bilfinger de origine et permissione mali, Tubingae 1724. Unter den Neuern zeichnen sich besonders aus Villaume über den Ursprung und die Absichten des Uebels; Test und Kindervater. Vergl. Joh. Günth. Karl Werderman's Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit, Leipzig 1793. Kant in seinem Aufsatz: Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, in seinen vermischten Schriften, 3. Bd. S. 145, fällte, nachdem er die verschiedenen Arten, womit die göttliche Vorsehung gerechtfertigt zu werden pflegt, kurz angegeben hat, das Urtheil, daß alle bisherigen Theodiceen das nicht leisten, was sie versprechen, nämlich die moralische Weis-

heit in der Weltregierung gegen die Zweifel zu rechtfertigen, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt zu erkennen giebt, gemacht werden. Dabei zeigt er auch, daß diese Rechtfertigung Gottes nie von uns auf eine befriedigende Weise geführt werden könne, weil unsere Vernunft schlechterdings unvermögend sey, zur Einsicht des Verhältnisses zu gelangen, in welchem eine Welt, die wir blos durch die Erfahrung kennen, zur höchsten moralischen Weisheit stehe.

Fünfte Abtheilung.

Die Geschichte vom Menschen.

§. 1.

Quellen.

In den mosaischen Nachrichten von der Schöpfung und der ursprünglichen Beschaffenheit der Menschen, auf welche sich die dogmatische Lehre gründet, finden sich nach der Bemerkung, die man erst in neuern Zeiten gemacht hat, drei von einander unterschiedene Urkunden und Fragmente. Die erste Urkunde findet sich Genes. 1, 26 — 30. Die zweite und längste ist Cap. 2, 7 — 25. Die dritte und kürzeste befindet sich Cap. 5, 1. 2. Ungeachtet in der zweiten und dritten Urkunde ausdrücklich erzählt wird, daß ursprünglich nur ein Menschenpaar erschaffen worden sey, von welchem das ganze Menschengeschlecht abstamme, wie das der ganze folgende Inhalt der Genes. beweist, so hat es doch in den neuern Zeiten verschiedene Gelehrte gegeben, welche behaupteten, daß nicht Adam und Eva die Stamm-Eltern des ganzen Menschengeschlechts seyen, und daß es schon vor Adam Bewohner der Erde, die daher Präadamiten genannt werden, gegeben habe, und daß auch die Abstammung aller Menschen von Adam in der Schrift nicht zum Glauben gefordert werde. Vergl. Buddäus de atheismo. Isaak Peyrerius lehrte in mehreren

Schriften, zuerst in der Anno 1655 unter dem Titel herausgekommenen Schrift: Praeadamitae, Gott habe gleich anfangs überall auf der Erde Menschen geschaffen, schon vor Adam habe es Menschen gegeben, und dieser sey nur der Stammvater der Juden, nicht der Heiden. Bezweifelt wurde die Abstammung des Menschengeschlechts von einem Paare theils wegen der verschiedenen Menschenracen auf Erden, die nicht wohl von einem Paare abstammen könnten, theils weil die mosaische Erzählung keine eigentliche Geschichte enthalte, sondern eine bloße Dichtung sey. Unter andern suchen sie dies aus dem Grunde darzuthun, weil, wenn das erste und zweite Kapitel wahre Geschichte enthielte, die erste und andere Urkunde sich offenbar widersprächen. Nach der ersten Urkunde seyen die Menschen männlichen und weiblichen Geschlechts am sechsten Tage erschaffen, nach der zweiten sey ein einziger Mann zuerst, und nach geraumer Zeit, nachdem der Mann vergebens ein Geschöpf von gleichem Wesen gesucht habe, die Frau erschaffen worden. Bruns hat sogar zu beweisen gesucht, die heilige Schrift lehre nicht, daß das Menschengeschlecht von einem Paare abstamme, in der Abhandlung: Untersuchung der ältern Sagen von der Entstehung des Menschengeschlechts, in Paulus neuem Repertorium für biblische und morgenländische Literatur, 2. Bd. S. 197, dessen Behauptung aber widerlegt worden ist von Justi im 5ten Stück der Memorabilien.

§. 2.

Von den Theilen des Menschen.

Zu den Zeiten, da die Christen über die Natur des Menschen zu philosophiren anfingen, herrschte fast allgemein unter den griechischen Philosophen die pythagorisch-platonische und auch von den Alexandrinischen Juden adoptirte Meinung von drei Theilen, aus welchen der Mensch bestehe. Auch von den Lehrern der ältern Kirche wurde fast

allgemein, obgleich nicht in einerlei Sinn, diese Meinung angenommen, daß der Mensch aus drei Theilen bestehe, nämlich 1) aus dem Geiste oder dem vernünftigen Wesen, πνεῦμα oder λογικὴ ψυχή, 2) aus der Seele oder körperlichem Geiste, πνεῦμα σαρκικόν, wie ihn Clemens nennt, oder ψυχή, weil er die Einwirkung des Körpers annimmt, und das Princip seines Lebens und seiner Bewegung enthält, Empfindungen und Neigungen hat, und 3) aus dem materiellen Körper, σῶμα. Man glaubte auch, daß diese Meinung durch biblische Stellen, 1. Thess. 5, 23; Hebr. 4, 12, unterstützt werde. Diese Meinung hatten Justin, Tatian, Clemens, Irenäus, Origenes und andere Griechen. Origenes glaubte, daß der Geist niemals böse seyn könne, daß aber die Seele sowohl des Guten als des Bösen fähig sey. Auch die Gnostiker fast insgesammt und die Manichäer nahmen eine doppelte Seele im Menschen an, aber in der lateinischen Kirche verwarf Tertullian den Unterschied zwischen Seele und Geist, und nahm nur eine Seele oder zwei Hauptheile des Menschen, Leib und Seele, an, welches auch von andern lateinischen Kirchenvätern geschah. Und vom 4ten sec. an erklärten sich die Kirchenväter fast insgesammt gegen jenen Unterschied zwischen Geist und Seele, weil darauf die Lehre der Apollinaristen sich gründete, daß Christus zwar ψυχήν, eine sinnliche Seele, aber nicht πνεῦμα gehabt, dessen Stelle der λόγος vertreten habe. Daher Gennadius es am Schluß des 5ten sec. zur allgemeinen Kirchenlehre rechnete, daß der Mensch nur eine Seele habe, doch behielt sie noch immer einzelne Anhänger.

§. 3.

Vom Ursprunge und der Natur der Seele.

Unter den Juden war zu den Zeiten Jesu die Meinung von der Präexistenz der Seele ausgebreitet, auch Plato hatte dieselbe behauptet, und gelehrt, daß die Seelen

zur Strafe ihrer Vergehungen in Körper versetzt worden wären. Origenes entwickelte diese Meinung zuerst unter den Christen ausführlicher, und suchte sie mit der christlichen Lehre zu vereinigen, obgleich schon Andere vor ihm die Präexistenz der Seele behauptet hatten. Nach dem Origenes waren alle Seelen mit Adam zugleich geschaffen, dann aber, da sie gesündigt hatten, ihnen die Erde und die Körper zur Wohnung auf eine Art, die dem Grade ihrer Verschuldung gemäß war, angewiesen worden, um die Strafe wegen ihrer Sünde zu leiden, und Gelegenheit zu haben, durch Tugend wieder zu einem glücklichen Zustande zu gelangen. Diese Seelen sollen sich an einem geheimen Orte bei Gott befinden und von ihm, so wie die Menschen nach und nach zur Welt kommen, in ihre Leiber abgeschickt werden, um dieselben zu beleben und zu regieren. Diejenigen, welche diese Meinung hatten, hießen Präexistentianer, und sie fanden an mehreren Kirchenvätern, selbst an Arnobius und Hieronymus, Vertheidiger und Anhänger. Bestritten und verworfen wurde sie aber vom Tertullian, Lactantius, Gregor von Nyssa, Cyrillus und mehreren Andern. — Dagegen leiteten die meisten unter den ältesten Völkern den Ursprung der Seele von einem Ausflusse, Emanation, aus dem göttlichen Wesen her, daher sie Emanatiani hießen. Dieser Meinung waren Justin, Tatian und Tertullian, welche die Seele ganz eigentlich als einen Hauch Gottes betrachteten, Lactantius und Andere. — Mehrere behaupteten, daß die Seele jedesmal bei der Zeugung des Körpers unmittelbar von Gott geschaffen, und nach den Scholastikern mit dem Körper, sobald er zu ihrer Aufnahme genug gebildet ist, vereinigt, und vom Körper aus mit der Erbsünde angesteckt würde; daher heißen sie Creatiani. Diese Meinung hat unter allen den meisten Beifall erhalten, besonders unter den Scholastikern nach dem Vorgange des Hieronymus. — Noch Andere trugen kein Bedenken, zu glauben, daß die

Seele auf einerlei Art und zugleich mit dem Körper durch die Zeugung fortgepflanzt werde, und daß alle Seelen von der einen herkommen, welche Gott dem Adam eingehaucht und zur Urquelle aller andern gemacht habe. Tertullian bediente sich des Ausdrucks, daß die Seele durch Zeugung, per traducem, fortgepflanzt werde, daher Traduciani. Diese Meinung, welche von Hieronymus bestritten wurde, ist gleichwohl seit Augustin's Zeiten in der abendländischen Kirche häufig angenommen worden, weil man daraus die Fortpflanzung der Erbsünde einigermaßen erklären zu können glaubte, auch schien sie durch die Bemerkung von Aehnlichkeit zwischen den Gemüthsarten der Eltern und Kinder bestärkt zu werden. Diese Meinung wurde aber in der Folge von den Scholastikern verdrängt; doch gab es auch Einige, die hierüber nichts entscheiden wollten, wie selbst Augustin; was von diesen verschiedenen Meinungen wahr sey, sagte er, möchte er lieber lernen als lehren, damit er nicht in Gefahr sey, etwas zu lehren, was er nicht wisse. Was die Natur der Seele betrifft, so wurde sie allgemein von den Kirchenvätern für körperlich gehalten, nur unterscheiden sie sich dadurch von allen Andern, daß Einige einen höhern, Andere einen geringern Grad von Feinheit den Seelenkörpern beilegten. Im höhern Verstande, sagt Johannes Damascenus, ist nur die Gottheit ohne Materie und ohne Leib, und doch nennt er die Seele des Menschen einfach und ohne Körper.

§. 4.

Von dem Ebenbilde Gottes.

Als ein besonderer Vorzug des Menschen wird Genes. 1, 26 erwähnt, daß er nach dem Bilde Gottes geschaffen sey. Da aber in dieser Stelle nicht genau angegeben wird, worin dasselbe bestanden habe, so sind die Meinungen darüber von den ältesten Zeiten an bis auf die Zeiten Augustin's verschieden gewesen, ohne daß darüber Streit

entstand, da nach der Versicherung des Epiphanius die kirchliche Tradition nichts darüber lehre. Die Meisten setzten es hauptsächlich in die Vernunft, Freiheit und Unsterblichteit des Menschen. Dabei bezogen es zugleich die mehresten der ältern Väter, die selbst von Gott alles Körperliche nicht ganz ausschlossen, auch auf den Körper des Menschen, z. B. Justin, Tatian, Irenäus und Lactantius. Tatian setzte es in die Bestimmung des Menschen zur Unsterblichkeit nach Leib und Seele. Irenäus und Tertullian unterscheiden die beiden sich im Hebräischen befindenden Wörter imago und similitudo, und beziehen imaginem auf die körperliche Aehnlichkeit, similitudinem aber auf die moralischen Eigenschaften der Seele, und Irenäus auch auf die Unsterblichkeit des Menschen. Indem sie aber das Ebenbild Gottes auch auf den Körper beziehen, so verstehen sie darunter denjenigen Körper, den der Sohn Gottes einst annehmen werde, nach dessen Bilde der erste Mensch geschaffen seyn soll. Dieser Vorstellung wegen aber wurden die Christen von den Manichäern verspottet, die überhaupt leugneten, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sey. Die gröbsten Vorstellungen hatten die Audianer im 4ten und 5ten sec. und andere Anthropomorphiten, welche Gott eine körperliche Gestalt zuschrieben und daher auch das Ebenbild Gottes in den Körper des Menschen setzten. Durch Clemens und Origenes, welche die Meinung, daß das göttliche Ebenbild im Körper zu suchen sey, verwarfen, wurde die Vorstellung, daß sich die Aehnlichkeit mit Gott nicht auf den Körper, sondern auf den Geist beziehe und vorzüglich in der Freiheit, Vernunft und Sittlichkeit bestehe, herrschend in der Kirche. Beide betrachteten den λόγος als das eigentliche und wahre Bild Gottes, nach welchem die menschliche Seele geschaffen sey, die sie daher ein Bild des Bildes, oder eine zweite Kopie Gottes nennen. Sie unterschieden gleichfalls imaginem und similitudinem, bezo-

gen das erstere auf die vernünftigen Anlagen, womit der Mensch als ein vernünftiges Wesen geboren wird, und similitudinem auf die moralische Vollkommenheit, die sich der Mensch durch eigenen Fleiß erwirbt. Die meisten griechischen Kirchenväter nahmen mit Origenes diesen Unterschied und diese Bestimmung des göttlichen Ebenbildes an; indessen gab es doch einige, als Cyrillus Alexandrinus und Johannes Philoponus, welche jenen Unterschied zwischen imago und similitudo verwarfen, und sie für synonymische Ausdrücke erklärten. Die Herrschaft des Menschen über die Thiere wurde gleichfalls von Theophilus und Clemens, häufiger und ausdrücklich aber seit dem 5ten sec. und besonders von Chrysostomus zu dem göttlichen Ebenbilde gerechnet, und fast allein darin gesucht. Pelagius und Cölestinus setzten bei ihrem Streite mit dem Augustin das Ebenbild Gottes in Verstand und Freiheit des Menschen, worin sie mit Augustin übereinstimmten, wichen aber darin von der herrschenden Lehre ab, daß sie nicht nur die Unsterblichkeit des Leibes der ersten Eltern, welche auch Augustin mit Andern zum göttlichen Ebenbilde rechnete, leugneten, indem sie lehrten, Adam und Eva würden gestorben seyn, auch wenn sie nicht gesündigt hätten, sondern auch die justitiam et sanctitatem originalem leugneten, und behaupteten, die ersten Menschen wären überhaupt so geschaffen worden, wie noch jetzt alle Menschen geboren werden, virtutis et vitii expertes. Die hohen Vorstellungen, welche Augustin von dem Zustande, in welchem sich die ersten Eltern vor ihrem Falle befanden, geäußert hatte, erweiterten sich in der Folge immer mehr, besonders aber wurden sie durch die Grübeleien und Träume der Scholastiker ausgeschmückt und vollendet, welche den ersten Eltern die umfassendste Kenntniß der Natur und die Fertigkeit in allen Tugenden beilegten. In der nähern Bestimmung des göttlichen Ebenbildes folgten sie zum Theil den Augustinischen Lehrsätzen, zum Theil aber

führten sie auch neue Bestimmungen ein, um die Pelagianischen Meinungen, die sie angenommen hatten, mit ihren Augustinischen Sätzen zu vereinigen. Sie machten gleichfalls nach dem Vorgange der ältern Kirchenväter einen Unterschied zwischen imago und similitudo: das erstere setzten sie in die wesentliche Natur des Menschen, als eines vernünftigen und freien Geschöpfs, das andere in die moralische Aehnlichkeit mit Gott oder in die Unschuld und Heiligkeit. Das Ebenbild Gottes betrachteten sie daher als etwas Natürliches, das wesentlich zur Natur des Menschen gehöre, und daher auch nicht davon abgesondert und verloren werden könne; die moralische Aehnlichkeit mit Gott hingegen stellten sie als eine Gabe der freien Gnade Gottes dar, die zum Ebenbilde hinzugekommen sey. Dabei waren sie uneinig in der Beantwortung der Fragen, ob diese moralische Aehnlichkeit mit Gott, oder die überwiegende Geneigtheit zum Guten, und gänzliche Abwesenheit der Neigung zum Bösen, den ersten Eltern gleich angeschaffen worden, oder ob sie weder gut noch böse, blos mit der Fähigkeit, beides zu werden, und mit der Lust und dem Zunder zum Bösen in puris naturalibus geboren worden seyen oder nicht, endlich ob diese ursprüngliche Gerechtigkeit etwas Natürliches, oder ein übernatürliches Geschenk Gottes sey. Einige behaupteten, das göttliche Ebenbild sey etwas Natürliches und dem Menschen gleich angeschaffen worden, dahin gehörten Petrus Lombardus, besonders Hugo Victorinus, st. 1141. Andere aber lehrten, es sey keine natürliche Gabe, sondern ein übernatürliches Geschenk der Gnade Gottes, wobei doch Einige, wie Alexander von Hales, st. 1245, und Duns Scotus, annahmen, der Mensch sey in puris naturalibus erschaffen, und nachher mit diesem übernatürlichen Geschenk Gottes begabt worden. Andere aber behaupteten, Adam sey mit dieser Gabe Gottes gleich erschaffen worden, wie Thomas von Aquino, und diese Meinung ist auch von dem herr-

schenden Theile der katholischen Kirche angenommen worden. Der Mensch im Stande der Natur oder purorum naturalium besteht also nach dem katholischen Lehrbegriff a) in Vernunft, Freiheit und Unsterblichkeit; b) in der Sinnlichkeit oder in dem Streite der Vernunft und Sinnlichkeit; c) in der Sterblichkeit des Leibes, indem sie die Unsterblichkeit des Leibes, wozu Adam, wenn er nicht gesündigt hätte, bestimmt war, gleichfalls für ein übernatürliches Geschenk Gottes halten, woraus dann folgt, daß die Menschen noch in eben dem Zustande geboren werden, in welchem Adam und Eva geboren sind, und der Mensch nach dem Verluste des göttlichen Ebenbildes noch eben das hat und vermag, was die ersten Menschen vor dem Falle hatten und vermochten; denn die durch den Verlust des göttlichen Ebenbildes verlorene Gnade Gottes, gratia gratis data, kann der Christ im Stande der Heiligung wieder erlangen. Bestritten wurde die Meinung der Katholiken von Cornelius Jansenius in seiner Schrift, Augustinus, welche 1640 heraus kam, und vom Paschasius Quesnell, deren Meinung aber als irrig verworfen wurde vom Clemens XI. in der Bulle unigenitus, Anno 1713. Auch in unserer Kirche haben Einige, als Georg Calixtus, Gerhard Titius und Andere, den statum purorum naturalium behauptet.

§. 5.

In unsern symbolischen Büchern wird die Natur des Ebenbildes Gottes in der Apologie der Augsburgschen Confession p. 53. näher bestimmt und justitia originalis genannt. Vergl. formula Concord. p. 643. Zur Zeit der Reformation erregte unter den Lutheranern Mathias Flacius Streit durch seine Behauptung, nach welcher das Ebenbild Gottes, die Substanz des Menschen selbst, kein blos natürliches oder außerordentliches Accidenz seyn soll. Auch erregte Andreas Osiander durch seine an. 1550

erschienene Schrift: de imagine dei viel Aufsehn, worin er behauptete: das Ebenbild Gottes sey das Wesen des Mensch gewordenen Sohnes Gottes, oder das Ideal dieses Wesens, nach welchem, als damals schon in der Idee Gottes vorhanden, die ersten Menschen geschaffen worden wären. Die Socinianer leugneten, daß den ersten Menschen Weisheit, Heiligkeit und Unsterblichkeit angeschaffen worden sey, und setzten, wie auch die meisten Arminianer, das Ebenbild Gottes in die Herrschaft über die Erde. Eine Folge dieser Behauptung ist, daß sie das Ebenbild Gottes sich blos auf den Mann, nicht auf das Weib erstrecken lassen. Doch hatten auch schon einige Kirchenväter, als Diodorus von Tarsus, starb 394, und Theodoretus, starb 450, das göttliche Ebenbild auf den Adam eingeschränkt, so wie auch diejenigen, welche den Ehestand verwarfen, als die Enkratiten und Severianer, die Eva von diesem Ebenbilde ausschlossen.

Sechste Abtheilung.

Von der Sünde der ersten Menschen und den Folgen derselben.

§. 1.

Bei den verschiedenen Ansichten und Erklärungsarten, die nach §. 3. und 5. der 2ten Abtheilung von der mosaischen Schöpfungsgeschichte gegeben worden sind, mußten auch die Vorstellungen und Erklärungen von dem Ursprunge der Seele nach den mosaischen Nachrichten verschieden seyn. Diejenigen, welche die Erzählung im buchstäblichen Sinne als wirkliche Geschichte erklärten, welches von den Meisten geschah, erlaubten sich jedoch in einzelnen Redensarten und Stellen von dem eigentlichen Verstande abzugehn. Nach diesen ist der Teufel unter der Schlange zu verstehen, wodurch die ersten Menschen zum Ungehorsam verführt wor-

den sind, wobei sie der Erklärung folgen, welche sich im Buche der Weisheit 2, 24. findet. Dagegen wurde von denen, welche die Geschichte allegorisch erklärten, die Schlange für ein Bild der Wollust gehalten, wodurch die Befriedigung des Geschlechtstriebes bezeichnet wurde, wozu Adam durch den Anblick der Eva verführt worden sey. Diese Erklärung wurde schon von Philo vorgetragen; ihm folgte Clemens, auch Ambrosius gab ihr Beifall, und selbst in neueren Zeiten ist sie von Cornelius Agrippa, Hadrian Beverland in der Schrift: peccatum originale κατ' ἐξοχήν sic dictum, Eleutheropoli 1678. 8. und Andern angenommen worden. Origenes, welcher annahm, die Seele sey vor ihrer Vereinigung mit dem Körper in einem vollkommenen Zustande gewesen, glaubte, daß durch die mosaische Erzählung nicht sowohl Adams und Evens, als vielmehr der Fall des ganzen Menschengeschlechts symbolisch beschrieben würde, welches überhaupt unsterblich geschaffen worden war, aber wegen seiner Sünden in einen niedrigen Zustand gestoßen wurde. Die gnostischen Partheien, welche die Weltschöpfer zum Theil als Rebellen gegen den höchsten Gott betrachteten und von den mosaischen Büchern wenig hielten, sahen das, was die katholischen Lehrer nach der mosaischen Erzählung als Sünde und Ungehorsam darstellten, für eine edle verdienstliche Handlung an; sie betrachteten es als einen Ungehorsam gegen Gottes Feinde und als einen Versuch, sich dem wahren Gott wieder zu nähern. Die Enkratiten und Manichäer glaubten, Wollust sey die Sünde der ersten Menschen gewesen, daher sie auch die Sündlichkeit und Verwerflichkeit des Ehestandes daraus herleiteten. In den neueren Zeiten sind die Meinungen über den Ursprung, Sinn und Zweck der mosaischen Erzählung vom Sündenfall, ebenfalls verschieden gewesen. Einige erklärten sie eigentlich, so daß dieser Erzählung ein wahres Factum zum Grunde liege, nahmen aber dabei an, daß dasselbe in die uralte bildliche Er-

zählungsart eingekleidet sey, dahin gehört Leß in der Geschichte der Religion 1. S. 338. Reinhard's Dogmatik S. 271. Andere verstehen sie allegorisch und halten sie für einen Mythus, sind aber darin verschiedener Meinung, daß es nach Einigen ein historischer Mythus, d. i. eine Sage seyn soll, der etwas Wirkliches zum Grunde liege, nach Andern aber ein philosophischer Mythus, d. i. ein uralter Versuch eines Weisen, sich den Ursprung des Bösen zu erklären, wenigstens müsse er dafür von uns angesehen werden, wenn auch der Urheber oder Ueberlieferer dieser Erzählung sie selbst, wie es wahrscheinlich sey, für wahre Geschichte gehalten haben sollte.

§. 2.

Geschichte der Erbsünde des Menschen.

Entfernung aus dem Paradiese und den Tod betrachtete man als die nächsten Folgen des Ungehorsams der ersten Eltern. Dabei nahmen die Meisten an, daß der Mensch nicht seiner Natur nach unsterblich gewesen sey, sondern die Unsterblichkeit erst als Belohnnug seines Gehorsams empfangen haben würde. Einige betrachteten sogar den Tod als eine Wohlthat, indem nun dadurch das Böse nicht unsterblich würde, und man von demselben durch die Auflösung des Leibes befreit werde, so z. B. Irenäus, Methodius und Gregorius Nazianzenus. Ein von der ersten Uebertretung Adams herrührendes und durch die leibliche Abstammung auf alle seine Nachkommen fortgepflanztes Verderben wurde in den ersten drei Jahrhunderten von keinem der griechischen Lehrer deutlich gelehrt, alle leiteten die Sündhaftigkeit der Menschen von ihrer Freiheit als von der letzten Ursache her, warum sie den Reizungen des Bösen nicht widerstehen und die Hindernisse des Guten nicht überwinden. Von der Zurechnung der Sünde Adams an seine Nachkommen wissen sie eben so wenig, als von einem gänzlichen Unvermögen zum Guten, vielmehr lehren

sie, der Mensch habe noch jetzt Freiheit und Kraft zum Guten, und werde zum Bösen theils durch seine Sinnlichkeit, theils durch den Teufel und die Dämonen verführt, doch könne er diesen Versuchungen Widerstand leisten, wenn er es nur auf die gehörige Weise anfange. Dabei geben sie zu, daß die Sünde Adams auch außer der Sterblichkeit dem Menschengeschlechte nachtheilig geworden sey, indem durch sie die Dämonen mehr Gewalt bekommen hätten, die Menschen zu verführen. Besonders behaupteten die griechischen Kirchenväter seit Methodius, starb 311, durch den Fall Adams sey die Sinnlichkeit der Menschen mehr aufgereizt, und diese verleite ihn stärker zur Sünde, als die Sinnlichkeit es sonst gethan haben würde. Immer aber hänge es von dem Menschen selbst ab, diesen Begierden zu folgen oder zu widerstehen. Vorzüglich behaupteten die griechischen Kirchenväter, so wie auch mehrere lateinische, bis auf die Zeiten Augustin's, eine vollkommene Freiheit des Menschen zum Guten und zum Bösen auch nach dem Falle Adams, und zwar in einem so großen Umfange, als sie Adam gehabt hätte, woraus sich ergiebt, daß die Alten den Verlust des Ebenbildes Gottes nicht unter die Folgen des Sündenfalls rechnen konnten.

§. 3.

Bei den Lehrern der lateinischen Kirche hingegen wird die christliche Lehre, obgleich nicht ganz bestimmt und entwickelt, angetroffen, daß eine von der Sünde Adams fortgepflanzte Verdorbenheit oder Befleckung und Schwäche zum Guten in der menschlichen Natur wohne, welche durch die Zeugung von den Eltern auf die Kinder fortgepflanzt werde. Tertullian lehrte dies zuerst, bei dem sich also die ersten Spuren der Lehre von der Erbsünde finden, wozu ihn seine Behauptung von dem Ursprunge der Seele per traducem, die ihn nothwendig auf traducem peccati leitete, hinführte, und Cyprian scheint ihm hierin gefolgt

zu

zu seyn. Er spricht von einem vitio originis, das er ausdrücklich naturale malum animae nennt. Doch wird auch bei diesen Schriftstellern noch an keine fortgeerbte Schuld und noch weniger an eine gänzliche Unfähigkeit zum Guten gedacht. Tertullian erklärt ausdrücklich die Kinder für frei von Sünden und keiner Vergebung bedürftig, indem er die Taufe derselben mit den Worten widerräth: warum eilt das unschuldige Alter zur Vergebung der Sünden? Augustin war also unleugbar der Erste, welcher die Zurechnung der Sünde Adams behauptete, die vollkommne Freiheit des Menschen leugnete, die gänzliche Verdorbenheit seiner Natur lehrte, und ihm blos die Freiheit zum Bösen einräumen wollte. Indessen ist nicht zu leugnen, daß sich die Grundzüge der Augustinischen Lehre von der Erbsünde in den Schriften Tertullian's finden, und daß er also nicht, wie ihm von den Pelagianern vorgeworfen wurde, dieses Dogma zuerst erdacht habe; aber eben so unleugbar ist es, daß dasselbe nach seinem ganzen Umfange, in welchem es Augustin aufgestellt hat, in der ältesten Kirche durchaus unbekannt war. Vielmehr ergiebt sich aus der Geschichte, daß die Griechen, besonders vor Methodius, mehr mit dem Pelagius übereinstimmten, als die Lateiner, die sich dem Augustin mehr näherten. Vergleiche Joh. Horn's Commentatio de sententiis eorum patrum, quorum auctoritas ante Augustinum plurimum valuit, de peccato originali. Göttingen 1801. 4.

§. 4.

Pelagius, ein britischer Mönch, und seine Freunde Julianus und Cölestius lehrten, im Anfange des 5ten sec., die Sünde Adams sey nichts als die erste Sünde des ersten Menschen, ein einzelner actus pravae voluntatis, welcher keinem seiner Nachkommen zugerechnet werde, und wodurch Adam Niemand als sich selbst geschadet habe, es gebe kein von Adam auf seine Nachkommen fortgeerbtes

Verderben, vielmehr würden die Menschen noch eben so unschuldig und frei von aller Sünde und so vollkommen geboren, als die ersten Eltern vor ihrem Falle gewesen sind, das Einzige ausgenommen, daß die Menschen jetzt als Kinder geboren werden. Der Tod sey keine Folge der Sünde Adams, sondern ein nothwendigrs Ereigniß der menschlichen Natur, welches auch statt gefunden haben würde, wenn Adam nicht gesündigt hätte; die Sünde habe sich nur in so fern über das ganze Menschengeschlecht von Adam verbreitet, in so fern Adam Anfänger im Sündigen gewesen sey und das erste böse Beispiel gegeben habe. Die Sünde entspringe aus dem Mißbrauche der Freiheit, und werde durch Umgang und Nachahmung fortgepflanzt. Vergl. Gerh. Joh. Vossii historiae de controversiis, quae Pelagius et ejus reliquiae moverunt, libri VII. ed. 2. Amstelod. 1655, 4. p. 182. Gegen diese Pelagianischen Sätze behaupteten Augustin und seine Anhänger: die Sünde Adams sey der Grund und die Ursache alles Bösen unter den Menschen, sie werde allen Menschen zugerechnet, weil alle in Adam gesündigt hätten, die menschliche Natur sey dadurch ganz verdorben und zu allem Guten untüchtig geworden. Diese moralische Verdorbenheit sey eine positive Strafe für die erste Sünde Adams, pflanze sich durch die Zeugung auf alle Nachkommen desselben fort, und ziehe allen Kindern, die ungetauft sterben, die ewige Verdammniß zu. Die moralische Verdorbenheit oder die Erbsünde bestehe in der bösen Lust, concupiscentia carnis adversus spiritum, uud habe ihren Grund nicht allein im Körper, sondern auch in der Seele. Auf Antrieb Augustin's und seiner Anhänger wurde die Pelagianische Lehre in den Jahren 412, 416 und 418 auf den Concilien zu Karthago verdammt, wodurch die Augustinische Lehre den Sieg über jene davon trug, die auch auf dem concilio oecumenico zu Ephesus an. 431 aufs Neue verdammt wurde. Ungeachtet nun die Pelagianische Parthei in der

lateinischen Kirche unterdrückt wurde, welches um so leichter geschehen konnte, da sie keinen Bischof, nicht einmal einen Clericus an ihrer Spitze hatte, so fand sie doch im Orient viele Freunde und Vertheidiger, wo man überhaupt von jeher ähnliche Meinungen gehegt hatte.

§. 5.

Semipelagianer.

Die Augustinische Theorie von der Erbsünde konnte sowohl wegen ihrer Neuheit als Härte unmöglich allgemeinen Beifall finden, am wenigsten fand sie ihn in Italien und Gallien; vorzüglich waren es einige Mönche zu Massilia (Marseille), welche sowohl die Augustinischen als Pelagianischen Meinungen zu mildern suchten, indem sie keine von beiden weder ganz billigten, noch ganz verwarfen, und daher zwischen beiden einen Mittelweg versuchten, um beiden das Harte und Anstößige in ihren Grundsätzen zu benehmen. Diese Lehrer, noch Zeitgenossen des Augustin, hießen daher anfangs Massilienses, die hernach, man weiß nicht recht wann, wahrscheinlich erst in dem Zeitalter der Scholastiker, Semipelagianer genannt wurden. Der erste berühmte Vertheidiger des Semipelagianismus war der Mönch Cassianus, starb ungefähr 440. Zu ihm gehören Faustus, Bischof von Rhegium (Riez), Vincentius Lerinensis und Gennadius. Die Semipelagianer stimmten mit Augustin darin überein, daß sie ein peccatum originale annahmen, welches sich allgemein auf alle Menschen forterbe; aber sie setzten dasselbe nicht in eine gänzliche Verderbtheit und Untüchtigkeit zu allem Guten, sondern in eine durch Adams Sünde physisch und moralisch geschwächte Natur des Menschen, welches sowohl die Schwäche des Geistes, als die körperliche Sterblichkeit hervorbringe. Da die Semipelagianer zwar der orthodoxen Parthei nicht beipflichteten, aber es auch nicht mit den Pelagianern hielten, so wagten es auch die Katholi-

schen nicht, sie als Ketzer anzusehn und zu behandeln, sondern betrachteten ihre Meinung als eine abweichende Privatmeinung oder als einen verzeihlichen Irrthum.

§. 6.

Meinung in der griechischen Kirche.

In der griechischen Kirche dachten die angesehensten Lehrer noch eben so von der Freiheit des menschlichen Willens und von den Kräften des Menschen zum Guten, wie die früheren Lehrer hierüber gedacht hatten. Sie lehren, daß der Mensch ohne Sündhaftigkeit und unbefleckt geboren werde, und leiten die fortwährende Verdorbenheit der Menschen und ihre Sterblichkeit von einer natürlichen Folge her. Man sehe die Stellen des Cyrillus von Jerusalem, Athanasius, Basilius des Großen, Gregorius Nazianzenus, besonders des Chrysostomus und Theodorus Mopsvestenus, in Wundemann's Dogmengeschichte, 2. Th., S. 25 und folgende. Diese Vorstellungen waren in der griechischen Kirche so allgemein, daß die angesehensten Lehrer derselben bei dem Ausbruche der Pelagianischen Streitigkeiten nicht einsehen konnten, worin die von Hieronymus und Augustinus so eifrig behauptete Unrichtigkeit und Schädlichkeit der Pelagianischen Meinung bestand. Selbst in dem ersten theologischen Systeme, welches Johannes Damascenus im 8ten sec. vorgetragen hat, findet sich nicht nur kein besonderer Artikel von der Erbsünde, sondern er hat auch derselben nirgends ausdrücklich erwähnt. In Hildeberti Turonensis tractatu theologico im XI. sec. erschien die Lehre von der Erbsünde zum erstenmal als ein besonderer Artikel in der Dogmatik.

§. 7.

Bei den Scholastikern.

Ob sich gleich der Augustinische Lehrbegriff erhielt, so breitete sich auch dabei der Semipelagianismus nach

X ἐφ ἡμῶν δὲ ἐβλω ἡ ἐμφυτος τῆς ἁμαρτίας
τῆς φθορᾶς. Dam.

und nach immer mehr in Gallien und in andern abendländischen Gemeinden aus, so daß die Lehrer derselben vom 6ten Jahrhunderte an in der Lehre von der Erbsünde und den natürlichen Kräften immer Pelagianisch gesinnt blieben. Auch die Scholastiker, welche die Lehre Augustin's zu mildern suchten, traten größtentheils dem Semipelagianismus bei. Mehrere unter denselben lehrten mit Abälard, st. 1142, daß blos die Strafe der Sünde Adams auf seine Nachkommen übergegangen sey, indem sie um der wirklichen Sünde der ersten Menschen willen den göttlichen und ewigen Strafen unterworfen sind, nicht aber culpa oder eine moralische Verschlimmerung unserer Natur und darauf sich beziehende Strafwürdigkeit. Sie setzen die Erbsünde in den Mangel des übernatürlichen Geschenks, wobei die Natur des Menschen selbst unversehrt geblieben sey. Andere betrachten zwar die Erbsünde als poena und culpa, erklären sich aber hierüber nicht genau und einstimmig. Die concupiscentia oder Neigung zum Bösen hielten sie nicht für Sünde und strafbar, sondern für einen vomitem, Keim zum Bösen, der erst durch Einwilligung dazu böse werde. Anselmus Cantuariensis, st. 1109, bestimmte zuerst unter den Scholastikern den Begriff der Erbsünde nach dem Augustinischen Lehrbegriff genauer, und erklärte sie für die nuditas justitiae debitae, i. e. defectus sanctitatis, quae ex prima hominum creatione adesse debuerat, ein durch Adams Sünde zugezogenes Unvermögen, Gerechtigkeit und Heiligkeit zu haben. Das Uebel also, das Augustin durch die concupiscentia positive ausgedrückt hatte, drückte Anselmus negative aus. Beide Bestimmungen, die positive und negative, vereinigte im 12ten sec. Hugo de Sancto Victore, Canonicus zu Paris, starb 1141, indem er die Erbsünde erklärte für corruptio sive vitium, quod nascendo tradimus per ignorantiam in mente et per concupiscentiam in carne. Vergleiche Cramer's 6te Fortsetzung. Diese Erklärung ist auch in

der Folge in die symbolischen Bücher der protestantischen Kirche, obgleich nicht ganz in dem von Hugo angenommenen Sinne, aufgenommen worden. Die Scholastiker philosophirten zwar in der Folge viel über die Erbsünde, und bestimmten den Begriff derselben auf verschiedene Weise, doch folgten die Meisten dem Anselmus, und setzten das Wesen der Erbsünde in die carentia justitiae originalis debitae; ob aber diese Erbsünde Schuld oder Strafe zu nennen sey, darüber konnten sie sich nicht vereinigen. Dabei lehrten sie aber insgesammt, die Schuld werde in der Taufe aufgehoben, weil in derselben dem Menschen wieder die ursprünglichen Gaben der göttlichen Gnade eingegossen würden, die ihn zur richtigen Erkenntniß Gottes, zur Tugend und zur Herrschaft der Vernunft über die natürlichen Kräfte des Willens fähig machten. Aber die zum Bösen in dem Menschen übrig bleibende sinnliche Lust sahen sie nicht mehr an als Sünde, sondern nur als fortdauernde Strafe der ersten Menschen.

§. 8.

Vorstellung von dieser Lehre in den symbolischen Büchern.

Durch Luther und Melanchthon ist bei der Reformation die ältere Augustinische Lehre von der Erbsünde wieder angenommen worden. Die Erklärungen darüber stehen im zweiten Artikel der Augsburgschen Confession in der Apologie, S. 51 — 56, wo die alte Definition bestätigt wird: peccatum originis esse carentiam justitiae originalis, und in den Schmalkaldischen Artikeln, S. 317. Und da sich Mehrere von dem Lutherischen Lehrbegriffe wieder entfernten, so wurde sie noch schärfer bestimmt in der solida declaratione, p. 639 — 42. Unter den Lutheranern nämlich behauptete Flacius im Streite gegen Strigelius auf die Frage: ob die Erbsünde nur ein Accidens sey, daß sie die Substanz des Menschen sey. Man

hielt ihn daher für einen Manichäer, und seine Formeln wurden für manichäische Irrthümer in der formula concordiae, p. 574 verworfen.

§. 9.

Neuere Geschichte.

Die in unsern symbolischen Schriften festgesetzte Lehre wurde aber von mehreren kirchlichen Partheien verworfen. Schon die ältern Anabaptisten im Anfange der Reformation leugneten die Erbsünde, und behaupteten, durch den Tod Christi sey dieselbe ganz aus der menschlichen Natur vertilgt worden, denn die böse Lust in dem Menschen sey keine Sünde. Eben so wird sie auch von den Mennoniten verworfen. Die Socinianer erklärten die Erbsünde pro mera fabula. Die Arminianer und Remonstranten nehmen zwar ein gewisses natürliches Verderben des menschlichen Geschlechts an, leugnen aber alle Zurechnung der Sünde Adams, und betrachten jenes Verderben blos als ein Uebel, das uns trifft, weil wir als Nachkommen Adams an seinem Schicksal Theil nehmen müssen.

§. 10.

Aber auch in der Lutherischen Kirche sowohl als in der reformirten hat die Lehre von der Erbsünde bei allen ihren Vertheidigern auch mehrere Bestreiter gefunden. Was die Zurechnung der Sünde Adams betrifft, so hatte schon Aegidius Hunnius in seiner Schrift tractatus de providentia dei et aeterna praedestinatione, Frankfurt 1597, 8., behauptet, daß man diese unerörtert lassen, und auch ohne sie die Fortpflanzung des natürlichen Verderbens behaupten werden könne, welcher Behauptung auch mehrere Andere gefolgt sind, z. B. Reinhard in seiner Dogmatik, S. 292. Unter den Reformirten, bei welchen schon Zwingli die Erbsünde für eine Schwäche erklärte, quae per se non culpabilis sit, bis die Lehre von der Imputation zuerst

von Josua Placäus: Theses de statu hominis lapsi ante gratiam, an. 1640, und noch ausführlicher im Jahr 1711 von Daniel Whitby in seiner Schrift: tractatus de imputatione divina peccati Adami posteris ejus in reatum, Lond. 1711, recensuit J. S. Semler. Halae 1775, 8., bestritten und geleugnet worden, welches denn auch von Mehreren aus unserer Kirche geschehen ist, besonders von Eberhard in seiner Apologie des Sokrates. Der Tod wurde von Mehreren als etwas Natürliches betrachtet, und der Ausdruck θάνατος im Neuen Testamente von dem geistlichen und ewigen Elend der Menschen erklärt. Endlich wurde von Mehreren behauptet, daß die menschliche Natur noch eben so unverdorben sey, als sie es bei Adam gewesen, und der überwiegende Hang des Menschen zum Bösen gänzlich geleugnet. Das Erstere geschah von Johann Taylor: schriftmäßige Lehre von der Erbsünde; nach der 3ten Ausgabe aus dem Englischen, Frankfurt und Leipzig 1769. Einige suchten den Ursprung des überwiegenden Hanges zum Bösen in dem Körper oder in der Sündlichkeit des Menschen, in der schlechten Erziehung, in den Beispielen der Nachahmung u. s. w., als Leß und Döderlein. Andere, z. B. Buddäus, hielten die Seele für den Sitz des moralischen Verderbens. Da aber jede Sünde und auch die moralische Schwäche eine Folge der freien Thätigkeit des Menschen seyn muß, so wurde von Andern behauptet, daß der Hang zum Bösen auf keine Weise aus der Sinnlichkeit, welche nur veranlassende, aber nicht wirkende Ursache sey, erklärt werden könnte, weil sonst jener Hang zum Bösen etwas Physisches, nicht aber etwas Moralisches seyn könne. Dies geschah vorzüglich von Kantianern, indem sie nach Kant in seiner Religion, im ersten Abschnitte, ein besonderes radikales Böse in der menschlichen Natur annahmen, d. i. eine von dem Einflusse der Sinnlichkeit ganz unabhängige, dem Menschen eigene Grundbeschaffenheit, wonach er die Abwei-

chung vom moralischen Gesetz in seine Maxime aufgenommen hat.

Siebente Abtheilung.

Von Christo, seiner Person und seinem Leben.

§. 1.

Ueber Jesu Geburt und Körper.

In der katholischen Kirche wurde die Empfängniß Jesu vom heiligen Geiste ausdrücklich angenommen und als ein Kennzeichen seiner hohen Würde angesehen, obgleich nach den verschiedenen Begriffen, die man in der ältesten Kirche mit dem Geiste Gottes verband, darunter von Einigen überhaupt die Kraft Gottes, von Andern die dritte Person der Gottheit verstanden wurde. Selbst mehrere ketzerische Partheien, z. B. die Ebioniten, Praxeas, Artemon, Theodotus Byzantinus, Paulus von Samosata, nahmen an, daß Jesus durch Einwirkung der göttlichen Macht empfangen worden sey. Dagegen gab es eben so früh Andere, welche, wie die Gnostiker, Jesu einen wahren menschlichen Körper absprachen und ihm einen bloßen Scheinkörper beilegten, oder, ob sie ihm gleich einen wahren sichtbaren Körper zuschrieben, annahmen, sein Körper habe aus einer feinern himmlischen Substanz bestanden. Dies Letztere wird dem Valentin, Basilides, Bardesanes und Andern zugeschrieben; sie räumten ein, daß Jesus von Maria, leugneten aber, daß er aus Maria geboren sey, d. h. sie lehrten, Jesus habe seinen Körper nicht von Maria angenommen, sondern ihn vom Himmel herab mitgebracht, und sey nur durch (διὰ σαρκός) den Leib der Maria wie Wasser durch einen Kanal durchgegangen. Die Anhänger dieser Meinungen erhielten den Namen Docetae, auch Phantasiastae, Opinarii. Gegen diese Irr-

thümer lehrten die katholischen Kirchenväter, Jesus sey ex und de virgine Maria geboren, und verdammten den Gebrauch des Worts διά oder per, dessen sich die Gnostiker bedienten. Auch die Manichäer und diejenigen, welche, wie die Priscillianisten, manichäisch gesinnt waren, schrieben Jesu einen bloßen Scheinkörper zu. In den neuern Zeiten haben die Anabaptisten, Schwenckfeld, Weigel und einige Mennoniten die Meinung wiederholt, Jesus habe einen himmlischen Körper gehabt. Gegen die Anabaptisten erklärt sich ausdrücklich in dieser Rücksicht die Formula concordiae.

§. 2.

Ueber die Vereinigung der beiden Naturen in Christo.

Die ältern Lehrer der katholischen Kirche unterschieden zwar das Göttliche und Menschliche in Jesu, ohne aber weitere Untersuchungen darüber anzustellen, daher sich über die Art, wie man sich das Göttliche und Menschliche in Jesu vereinigt denken müsse, in den vier ersten sec. weder Streit findet, noch auch genauere Bestimmungen, sondern blos gelegentliche Aeußerungen. Nur Origenes machte einen Versuch, die Art, wie beide Naturen verbunden sind, zu erklären. Nach der Vorstellung der ältern Kirchenväter bestand die Menschwerdung Jesu blos in der Vereinigung des göttlichen λόγος mit dem menschlichen Körper, ohne Jesu eine von dem λόγος verschiedene menschliche Seele zuzuschreiben. Origenes schrieb Jesu eine von dem λόγος verschiedene vernünftige Seele zuerst mit einer Bestimmtheit zu, wie es vor ihm nicht geschehen war. Seitdem erhielt diese Lehre auch allgemeinen Beifall, und wurde auf der gegen den Beryllus von Bostra in Arabien Anno 244 gehaltenen Synode bestätigt, doch wurde die vernünftige Seele Jesu vom Apollinaris junior, seit 362 Bischof von Laodicea, abgesprochen. Dieser nahm nämlich mit den Platonikern drei Theile des Menschen an, ψυχήν,

νοῦν, σάρκα, und behauptete, daß Christus keine vernünftige Menschenseele, sondern nur eine empfindende thierische gehabt, daß aber die göttliche Natur oder der λόγος die Stelle der vernünftigen Seele eingenommen habe. Er war eigentlich ein eifriger Anhänger und Vertheidiger des orthodoxen Systems gegen die Arianer, und um die Gottheit des Sohnes mit seiner niedrigen Menschheit in eine Art von Congruenz zu bringen, verfiel er auf die Meinung, der λόγος sey Mensch geworden, blos indem er einen menschlichen Körper angenommen.

§. 3.

Erst im 5ten sec., zwischen 430 und 450, kam die Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen in Christo recht in Untersuchung, wobei die lebhaftesten Streitigkeiten entstanden. Die Veranlassung dazu wurde von Nestorius, Bischof zu Constantinopel, gegeben; dieser verwarf den bisher gewöhnlichen Ausdruck, die Maria Θεοτόκος zu nennen, und wollte dagegen, daß sie χριστοτόκος genannt würde. Es wurde ihm daher, aber ohne hinreichenden Grund, vorgeworfen, er lehre zwei Personen, habe die Gemeinschaft und Vereinigung der beiden Naturen in Christo aufgehoben, leugne, daß Jesus wahrer Gott und Mensch in einer Person sey, lehre nur eine moralische Vereinigung zwischen Gott und Christo, und trenne Christum in zwei Söhne. Cyrillus von Alexandrien, der eifrige Vertheidiger des Ausdrucks Θεοτόκος und heftigste Gegner des Nestorius, brachte es dahin, daß die dem Nestorius beigelegten Lehrsätze auf dem 3ten Concilio oecumenico an. 431 zu Ephesus, wo Cyrillus den Präses, Richter und Kläger in einer Person machte, verdammt wurden. Nach dem Urtheile neuerer Gelehrten und selbst Luther's, hat Nestorius nicht zwei Personen, sondern zwei Naturen und eine Person in Christo behauptet, den man nur aus Haß und absichtlicher Mißdeutung verketzerte, indem

man das, was er von zwei Naturen lehrte, immer auf zwei Personen deutete, Cyrillus hingegen sich der Ketzerei schuldig machte, welcher nur eine Natur und hiermit ganz Eutychianisch lehrte, da er die Ausdrücke Natur und Person für einerlei hielt. Nichts desto weniger fand Nestorius Anhänger, die sich im Oriente ausgebreitet und bis auf den heutigen Tag erhalten haben, und auch Chaldaei und auf der Malabarischen Küste Christen des heiligen Thomas genannt werden.

§. 4.

Eutychianische Streitigkeiten.

Eutyches, ein alter Archimandrit oder Abt eines Klosters in der Nähe von Constantinopel, erhob einen neuen Streit. Er war ein heftiger Gegner des Nestorius und eifriger Freund des Cyrillus von Alexandrien, welcher in seinem Eifer gegen den Nestorius in eine entgegengesetzte Ketzerei verfiel. Er behauptete, daß unser Herr zwar vor der Vereinigung aus zwei Naturen gewesen sey, nach derselben aber nur eine Natur habe. Er wurde beschuldigt, daß er die Ketzerei des Apollinaris erneuere, confusionem et commixtionem naturarum in Christo behaupte, und das verdienstliche Leiden selbst der leidenfreien Gottheit beilegte. Außer andern Synoden wurde er auch auf dem 4ten Concilio oecum. an. 451 zu Chalcedon verdammt, wo die Lehrart Leo's des Großen in Rücksicht der beiden Naturen siegte. Auf diesem Concilio, das nach dem Nicänischen das wichtigste ist, wurde die Glaubensvorschrift in Beziehung auf Eutyches bestimmt: Jesus Christus sey vollkommen wahrer Gott und wahrer Mensch, aus vernünftiger Seele und Leib bestehend, nach der Gottheit gleiches Wesen mit dem Vater, und nach der Menschheit gleiches Wesen mit uns, uns auch in Allem gleich außer der Sünde, ein Christus, der in zwei Naturen ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, contra Eutychem, aber

ἀδιαιρέτως, ohne Trennung, und ἀχωρίστως, ohne Absonderung, contra Nestorium erkannt wird, so daß durch die Vereinigung der Unterschied beider Naturen durchaus nicht aufgehoben, vielmehr das Eigenthümliche einer jeden Natur dergestalt erhalten worden ist, daß sie zu einer Person, πρόσωπον, und einer Substanz, ὑπόστασις, vereinigt worden sind. Die verdammte Eutychianische Parthei verstärkte sich gleichwohl ungemein, und hat sich unter dem Namen der Monophysiten oder Jacobiten und koptischen Christen bis auf unsere Zeiten erhalten, und es wurden durch dieselben Jahrhunderte hindurch neue Streitigkeiten veranlaßt.

§. 5.

Die durch die Synode zu Chalcedon bewirkte Ruhe war kurz oder überhaupt nur scheinbar, wüthender als jemals erhob sich der Streit von neuem. Mehrere behaupteten gegen das Chalcedonische Symbolum nur eine Natur in Christo, wodurch die eigentlich sogenannte monophysitische Parthei gebildet wurde, wovon Einige zehn, Andere zwölf nach und nach entstandene besondere Sekten zählten. Vorzüglich wurde Antiochien der Schauplatz heftiger Streitigkeiten, welche ein von Constantinopel vertriebener Mönch, Peter Fullo, dnrch eine Veränderung veranlaßte, die er in einem Kirchengesange, Trisagion genannt, anbrachte. Dieses dreimal heilig wurde bald mit den Worten Jes. 6, 3., bald mit den Zusätzen gesungen: heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser. Zu diesem Gesange fügte Peter Fullo noch die Worte hinzu: der du für uns gekreuzigt worden bist; dabei sprach er das Anathema über Diejenigen aus, welche leugneten, daß Gott gekreuzigt worden sey. Anfänglich fand man darin die Irrthümer der Leidensfähigkeit der Gottheit und von einer Natur, und die Vertheidiger dieser Meinung wurden Theopaschiten genannt. Allein nach vielen Kämpfen und Streiten wurde

unter der Regierung des Kaiser Justinian durch das 5te Concilium oecumenicum an. 553 zu Constantinopel der Satz: Jesus Christus sey Einer aus der Dreieinigkeit, Einer aus der Dreieinigkeit hat gelitten, als rechtgläubig behauptet, und mit einem Anathema gegen Andersdenkende zum Glaubensartikel aller Kirchen des kaiserlichen Reichs gemacht.

§. 6.

Monotheletischer Streit.

Im Anfange des 7ten sec., ungefähr 620, entstand ein neuer Streit über die Frage: ob man Christo eine oder zwei Wirkungen, ob man ihm, so wie er eine Person ist, auch nur einen Willen, oder so wie er zwei Naturen hat, auch einen göttlichen und menschlichen Willen zuschreiben müsse. Die angesehensten Kirchenväter dieser Zeit erklärten sich, doch mit vieler Mäßigung, für die Meinung, es sey nur eine Wirkung und ein Wille anzunehmen. Die Behauptung dieser Lehre wurde sogar das Mittel, daß sich Anno 633 die Monophysiten, welche dann zwei Naturen zugeben wollten, zu Alexandrien mit der katholischen Kirche vereinigten. Allein Sophronius, anfangs Mönch und dann Patriarch zu Jerusalem, zerstreute diese Vereinigung bald, indem er darauf drang, man müsse zwei Wirkungen in Christo lehren, und erregte neue langwierige Streitigkeiten, welche, nach vielen vergeblichen Versuchen zur friedlichen Beilegung, fortdauerten, bis endlich auf dem 6ten Concil. oecum. an. 680 zu Constantinopel die Lehre der Monotheleten verdammt, und festgesetzt wurde, daß in Christo zwei natürliche Willen einander nicht widersprechen, und daß sein menschlicher Wille folge, nicht widerstrebe oder sich widersetze, sondern vielmehr seinem göttlichen und allmächtigen Willen unterworfen sey. Die Lehre der Monoteleten wurde gleichwohl, durch die Religionsparthei der Maroniten, Bewohner des Libanus und Antilibanus,

bis zum 12ten Jahrhundert fortgepflanzt, wo sich endlich der größte Theil derselben, mit Entsagung seines Irrthums, wieder mit der römischen Kirche vereinigte.

§. 7.
Adoptianer.

Im 8ten sec. breitete sich in der abendländischen Kirche wieder eine andere Streitigkeit über die Frage aus, in welchem Sinne der Mensch Jesus Gottes Sohn sey. Zwei spanische Bischöfe, Elipandus zu Toledo und Felix von Urgella, lehrten, Jesus sey seiner menschlichen Natur nach von Gott nur an Sohnes Statt angenommen, adoptione filium factum esse, daher die Anhänger derselben Adoptiani genannt wurden. Anders, sagten sie, heiße er als Mensch Sohn Gottes, und anders nach der göttlichen Natur. Diese Adoption sey eigentlich bei der Taufe Christi vorgegangen. Jeder Mensch und also auch Christus als Mensch sey ursprünglich ein Knecht Gottes, und müsse erst zu einem Kinde Gottes erklärt werden. Diese Meinung, gegen welche besonders Alcuin damals schrieb, wurde Anno 794 auf dem von Karl dem Großen zu Frankfurt a. M. veranstalteten Concilium untersucht und verdammt.

§. 8.
Neuere Geschichte.

In der Folge gab es nur Wenige, und zwar nur unter den Scholastikern, welche in manchen Punkten durch nähere Bestimmung dessen, was vorher unbestimmt geblieben war, von der herrschenden Lehre abwichen. Allein zur Zeit der Reformation entstanden neue Streitigkeiten über die Vereinigung der beiden Naturen in Christo, indem diese Lehre von Luther mit der Abendmahlslehre beim Streit über dieselbe in Verbindung gesetzt wurde. Luther trug bei dieser Gelegenheit die Lehre von der Allgegenwart des

Körpers Christi, und der gegenseitigen reellen Mittheilung der Eigenschaften beider Naturen in Christo vor. Darüber entstand Streit mit den schweizerischen Theologen oder den sogenannten Sakramentariern, welche blos verbalem naturarum communionem behaupteten, oder grammaticam attributorum permutationem. Sie gaben vor, daß, obwohl in Christo zwei Naturen wären, man doch nicht sagen könnte, daß die Eigenschaften der göttlichen Natur der menschlichen mitgetheilt worden. Die Augsburgsche Confession hatte sich nur kurz im 3ten Artikel über diesen Punkt ausgedrückt. Erst in der Formula concordiae in der epitome, p. 601, und solida declaratio, p. 761 —788, wurde wegen der darüber entstandenen Streitigkeiten die Art und Weise der Vereinigung beider Naturen in Christo auf das genaueste bestimmt. Auch nach der Formula concord. entstanden neue Streitigkeiten zwischen Heßhusius, samländischem Bischof in Preußen, und Joh. Wigand. Der Erstere behauptete 1574, daß der menschlichen Natur auch in abstracto, d. i. außer der Vereinigung mit der göttlichen Natur, göttliche Eigenschaften: Allmacht, Allwissenheit, Anbetung zugeschrieben werden können. Wigand behauptete dagegen mit Andern, man könne nur in concreto sagen, Jesus als Mensch sey allmächtig, allgegenwärtig. Zu Schmalkalden wurde 1578 bestimmt, daß Niemand dergleichen Formeln zu gebrauchen aufgedrungen werden soll. Wichtiger waren die Streitigkeiten, welche durch die Helmstädter Theologen vom Jahre 1582 an erregt wurden. Sie behaupteten, die Allgegenwart Christi komme auf den allmächtigen Willen desselben an, so daß er vermöge desselben seinen Körper zwar gegenwärtig darstellen könne, wo er wolle, und vielleicht in so fern als Mensch an mehreren Orten zugleich gegenwärtig sey; aber dies sey alsdann nicht Wirkung einer der menschlichen Natur mitgetheilten Allgegenwart, sondern seiner göttlichen Allmacht. Uebrigens sey er nach seiner Himmelfahrt nir-

gends

gends wirklich gegenwärtig, als da, wo er er gegenwärtig zu seyn versprochen habe, beim Abendmahl und in der Kirche. Sie behaupteten also omnipraesentiam humanae Christi naturae respectivam et limitatam. Gegen diese vertheidigten die würtembergischen Theologen, denen auch die Wittenberger und Marburger beitraten, absolutam omnipraesentiam, bei welchem Streit der Name ubiquitas und Ubiquistae entstand. In der Folge traten aber aufs Neue Calixtus und Musäus auf die Seite der Helmstädter. Von den orthodoxen Lehrern wurde nach der Formula concordiae gelehrt, daß die Allgegenwart, welche Christo nach seiner menschlichen Natur zukomme, zwar nicht von der absoluten Gegenwart, in so fern sie in der bloßen ἀδιαστασία zu den erschaffenen Dingen ohne Wirksamkeit geschieht, sondern von der modificata, d. h. mit göttlicher Wirksamkeit verbundenen Allgegenwart zu verstehen sey. Vergleiche Formula concordiae. Ueber diese Lehre ist in der Lutherischen Kirche seit der Zeit kein Streit von Wichtigkeit geführt worden. Dagegen wurde sie von Reformirten, Jesuiten, Socinianern und Arminianern verworfen.

Achte Abtheilung.

Von Jesu Leben und Schicksalen in dogmatischer Rücksicht.

§. 1.

Da das Leben Jesu in der Schrift selbst so dargestellt wird, daß in demselben ein Zustand der Erniedrigung und Erhöhung unterschieden wird, so hat man auch die Geschichte des Lebens Jesu in der Dogmatik unter der Beschreibung des Standes seiner Erniedrigung und Erhöhung zusammengefaßt, deren genauere Erörterung aber besonders seit den Zeiten der Reformation verschiedene Meinungen und Bestimmungen veranlaßt hat. Schon in der Bestim-

mung dessen, worin der Stand der Erniedrigung bestehe und was zu ihm gehöre, waren die Meinungen verschieden. Die älteren Kirchenväter, z. B. Origenes, Arnobius, Augustin, Cyrillus und Leo, setzen die Erniedrigung Jesu darin, daß der Sohn Gottes Mensch geworden ist, welche Vorstellung aber in der Folge als ketzerisch verworfen worden ist, weil sie dem Begriffe der Gottheit zuwider sey. Nach unsern symbolischen Schriften ist die mit der göttlichen unzertrennlich vereinigte menschliche Natur, also die Person Jesu, erniedrigt worden; dabei wird in der Form. concord. gelehrt, Christus habe während seines Lebens auf Erden göttliche Majestät besessen, aber sie nicht immer, sondern nur so oft er wollte, geäußert. Allein über diesen Gebrauch oder die Aeußerung der göttlichen Majestät sind unter den Lutheranern selbst seit 1616 Streitigkeiten zwischen den Gießischen und Tübingischen Theologen entstanden. Die Tübingischen Theologen, namentlich Osiander und Andere, behaupteten, Jesus sey während seiner Erniedrigung in dem beständigen Besitz und Gebrauch göttlicher Eigenschaften der Allwissenheit und Allgegenwart gewesen, habe sie aber nur während einer gewissen Zeit auf eine verborgene Weise gebraucht, daß es Niemand gewahr geworden. Diese Meinung wurde von den Gießischen Theologen bestritten, namentlich von Balthasar, Menger, Feuerborn u. A., welche behaupteten, Christus habe zwar während seiner Erniedrigung die göttlichen Eigenschaften besessen, aber auf den gewöhnlichen Gebrauch derselben Verzicht gethan, indem der Gebrauch mehr von dem göttlichen Willen, als von der persönlichen Vereinigung abgehangen, daß es bei ihm gestanden, ob er sie habe brauchen wollen oder nicht. Die sächsischen Theologen treten der Hauptsache nach den Gießischen Theologen bei. Uebrigens herrschte selbst in der lutherischen Kirche Verschiedenheit in Ansehung der Grade oder Stufen, des Standes der Erniedrigung, indem Einige 5, nämlich die Geburt, die Erziehung, Leiden, Tod und

Begräbniß, Andere 7, nämlich Empfängniß, Geburt, Beschneidung, Predigtamt, Leiden, Tod und Begräbniß, annahmen. Die Socinianer unterschieden bald 3 Stücke, nämlich Würde, Niedrigkeit und Erhöhung, bald 4, nämlich Würde von der Geburt bis zum Leiden, Niedrigkeit vom Leiden bis zur Auferstehung, Erhöhung von der Auferstehung bis zum Ende der Welt, und Degradation, welche ewig dauert, weil Jesus gleich nach dem Weltgericht seine königliche Würde ablegen, und sie dem Vater übergeben würde.

§. 2.

Lehre über den Tod Jesu.

Die ältern Lehrer der katholischen Kirche nahmen insgesammt den vollendeten Tod Jesu mit der vollkommensten Ueberzeugung an; allein unter den ketzerischen Partheien leugneten Mehrere, und zwar die sämmtlichen gnostischen Partheien, die Wirklichkeit des Todes Jesu, weil sie Jesum blos für einen Aeon hielten, und wegen der Heiligkeit desselben sich gedrungen fühlten, ihm blos einen Scheinkörper beizulegen, da sie den Körper für den Sitz alles Bösen hielten. Einige unter ihnen, die Marcioniten und die Manichäer, sahen den Tod Jesu für phantastisch an, so daß es nur geschienen habe, als ob Christus gekreuzigt worden sey. Die Cerinthianer, Carpocratianer und Valentinianer aber behaupteten, der höhere Aeon sey am Kreuze von Jesu gewichen und habe den Menschen allein sterben lassen, und die Basilidianer sollen geglaubt haben, Christus habe seine Gestalt mit dem Simon von Cyrene vertauscht, der statt seiner gekreuzigt worden sey. Hilarius und einige andere Katholische meinten, Christus habe keine Schmerzen gefühlt, daher auch einige Scholastiker behaupteten, daß das Leiden Christi blos seinen Körper, nicht dessen Seele, wenigstens nicht die obern Seelenkräfte betroffen hätte. In einem ganz andern Sinne als die Gnostiker, und aus ganz andern Gründen, nämlich aus Verbreitung mediciniſcher

Naturkenntnisse, ist in den neueren Zeiten die Wirklichkeit des Todes Jesu geleugnet, und sein Tod blos für einen Scheintod oder tiefe Ohnmacht erklärt worden. Die frühesten Hindeutungen auf einen nicht vollendeten Tod finden sich bei dem Faustus Socinus de auctoritate scripturae sacrae. Aber deutlicher haben sich für den Scheintod erklärt Damm, Bahrdt, der Verfasser des Horus u. A. Vergl. Ammon's bibl. Theologie Bd. 2. und dessen commentatio de vera Jesu Christi fato functi reviviscentia. Erlangen 1808. Paulus Commentar über das neue Testament, Bd. 3. S. 792. Die Wirklichkeit des Todes Jesu hat in den neueren Zeiten vertheidigt Gruner: dissertatio de morte Jesu Christi vera non syncoptica. Jenae 1808.

§. 3.

Stand der Erhöhung.

Die hohe Würde und Seligkeit, wozu Jesus nach seinem Tode gelangt ist, wird nach der Uebersetzung der Vulgata nach Phil. 2, 11. der Stand der Erhöhung Christi genannt, wiewohl die ältern Kirchenväter diesen Ausdruck auch im weitläuftigeren Sinne überhaupt von der Menschwerdung Jesu brauchen, in so fern die menschliche Natur desselben mit der göttlichen zu Einer Person vereinigt und der Vorzüge und Vollkommenheiten der göttlichen Natur theilhaftig geworden ist. Auch hier hat man, wie bei dem Stande der Erniedrigung, gewöhnlich 5 Stufen oder Arten der Erhöhung angenommen, welche aus dem sogenannten apostolischen Glaubensbekenntnisse hergenommen sind, nämlich die Höllenfahrt, die Auferstehung, die Himmelfahrt, das Sitzen zur rechten Hand Gottes und die Wiederkunft zum Gericht. Was nun die Höllenfahrt betrifft, so ist diese zwar von Einigen zum Stande der Erniedrigung, aber von den Meisten zum Stande der Erhöhung gerechnet, und für die erste Stufe und den Anfang derselben angenommen

worden. Allein die Vorstellung der älteren Kirchenväter von der Höllenfahrt Christi war sehr verschieden von derjenigen, welche in den späteren Zeiten davon herrschend geworden ist. In den ältesten Zeiten nämlich betrachtete man das Hinabsteigen Jesu in den Scheol oder in die Unterwelt als eine unmittelbare Folge des Todes, indem man unter dem Orte, wohin sich Jesus nach seinem Tode begeben hat, nicht die sogenannte Hölle, sondern den Aufenthaltsort aller abgeschiedenen Seelen verstand, wo sich die Seele Christi in der Zwischenzeit bis zu seiner Auferstehung aufgehalten hat. Diese Vorstellung findet sich beim Ignatius, Tertullian und Clemens. Nach derselben erklärte man Ps. 16, 10. Eph. 4, 9. und 1. Petr. 3, 19. Von dieser Niederfahrt gab man verschiedene Absichten an: die Meisten nahmen an, Christus habe daselbst das Evangelium gepredigt. So herrschend indeß die Lehre von der Niederfahrt Christi in die Unterwelt war, so fand sich davon bis zu Ende des 4ten sec. nichts in den öffentlichen Glaubensbekenntnissen der occidentalischen und orientalischen Kirche, und wo in einigen Exemplaren der Ausdruck descendit ad inferna vorkommt, da fehlt das Wort sepultus est, woraus folgt, daß der erstere Ausdruck mit letzterm für synonymisch gehalten wurde. Zuerst wird die Höllenfahrt in Verbindung mit dem Begräbniß Jesu in einem arianischen Symbolo erwähnt, welches auf dem Concilio zu Rimini an. 359 vorgelegt worden ist. Bei den Katholischen kommt dieser Zusatz zuerst gegen das Ende des 4ten sec. in dem apostolischen Symbolo zu Aquileja vor, wie Rufinus ausdrücklich bemerkt. Seit dieser Zeit wurden die Worte descendit ad inferos nach und nach in mehrere Kirchen aufgenommen, und endlich allgemein für einen Theil des apostolischen Symbolums gehalten. Sie scheinen vorzüglich um der Apollinaristen willen aufgenommen worden zu seyn, weil man dadurch die menschliche Seele Christi, welche Jesu von den Appollinaristen abgesprochen wurde, beweisen zu

können glaubte, da sie sich nach ihrer Trennung von dem Körper Jesu an den gemeinschaftlichen Ort aller abgeschiedenen Seelen begeben habe. Als Absicht der Höllenfahrt Jesu geben mehrere der folgenden Kirchenväter an, wie Hieronymus, Augustin, Athanasius u. a., daß sie geschehen sey, um die Herrschaft des Teufels und des Todes zu zerstören, und entweder Alle oder doch die Frommen aus den Zeiten des Alten Testaments daraus zu befreien. Dagegen wurde der wirkliche Aufenthalt der Seele Jesu in der Hölle von Durandus de Sancto Portiano im 13ten sec. geleugnet, und behauptet, er sey vermöge seiner Wirksamkeit daselbst gewesen, und Johannes Duns Scotus, starb 1308, erklärte: nullum vestigium ejus in sacris litteris reperiri. Luther behauptete anfangs, die Höllenfahrt sey zur Erduldung der Höllenstrafen geschehen, welche Meinung er aber in der Folge öffentlich widerrufen und verworfen hat; dagegen lehrte er, der ganze Christus, Gott und Mensch in Einer Person, mit Leib und Seele, sey in die Hölle gefahren, und zwar in der Absicht, um sich als Sieger zu zeigen, welche Darstellung auch in der Formula concord. aufgenommen und bestätigt worden ist. Aber noch vor der Verfertigung der Form. concord. hatte Joh. Aelpinus, Prediger zu Hamburg, viel Streit durch die Behauptung erregt, daß Christus in der Hölle für die Sünden der Menschen gebüßt, und dadurch der göttlichen Gerechtigkeit völlig Genüge geleistet, wodurch die Höllenfahrt zum Stande der Erniedrigung gerechnet wurde. Diese Streitigkeit hat die Form. concord. durch Mißbilligung alles Streites über dergleichen alle Vernunft übersteigende Fragen beigelegt. Der Bestimmung in der Concord.-Formel ungeachtet, haben sich doch die Theologen unserer Kirche die Freiheit genommen, davon abzuweichen, und diejenige Vorstellungsart zu wählen, die sie dem Sinne der Stellen des Neuen Test., die diese Lehre enthalten sollten, ihrer Einsicht nach gemäßer fanden. Vergl. Reinhard's

Dogmatik, S. 377; Pott's 3. excurs. ad epist. 1. Petr. Schon die ältern Lehrer der Reformation leugneten die wirkliche ~~Himmel~~fahrt, und erklärten sie bald vom Tode Jesu, wie Zwingli, oder, wie Beza, vom Begräbniß Jesu, oder von der tiefsten Erniedrigung Jesu, einige endlich von dem Orte, wo die Seelen der Seligen sich aufhalten. In der römischen Kirche wurde die Meinung der Scholastiker beibehalten, daß Christus sich der Seele nach in die Unterwelt begeben habe, um die frommen Väter aus dem sogenannten limbo patrum, die sich in locis subterraneis befinden, zu befreien.

§. 4.

Auferstehung und Himmelfahrt Jesu.

Die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu wurde nicht nur allgemein von den katholischen Lehrern, sondern selbst von einigen Gnostikern, welche Jesum einen wirklichen Körper beilegten, angenommen. Diejenigen Sekten, welche, wie die Marcioniten und Manichäer, die Auferstehung der Körper verwarfen, hielten die Auferstehung Jesu, wie dessen Tod, für scheinbar. Dagegen wurde die Auferstehung Jesu von den Gegnern der christlichen Religion frühzeitig, zuerst von den Juden selbst, geleugnet, welche vorgaben, Jesu Leichnam sey heimlich von seinen Anhängern entwendet worden. In der Folge leugnete Celsus die Wahrheit derselben, und erklärte sie für eben so unwahr, als die heidnischen Fabeln derselben Art, und vornehmlich aus dem Grunde, weil Jesus sich selbst während seines Lebens nicht habe helfen können, und er blos von Weibern und abergläubischen Menschen sey gesehen worden, nicht aber von seinen Feinden und Richtern. In den neuern Zeiten wurde sie von den Gegnern der Wunder geleugnet; dies geschah besonders von Spinoza, welcher sie allegorisch erklärt wissen will, und die Apostel für Betrogene hält, indem das, was sie erzählen, bloße Erscheinungen gewesen wären; vom

Verfasser der Wolfenbüttelschen Fragmente, des Horus, von Bahrdt u. A. Desto gründlicher ist die Auferstehung in neuern Zeiten vertheidigt worden von Döderlein in den Fragmenten und Antifragmenten, Leß und Michaelis und vorzüglich von Paulus in seinem Commentar. Was die Himmelfahrt Christi betrifft, so behaupteten einige Gnostiker, nur ein Scheinkörper sey zum Himmel gestiegen, und Apelles, der ihm einen Himmelskörper zuschrieb, läßt ihn blos als Geist in den Himmel sich erheben, indem er den Körper bei seiner Himmelfahrt dem Himmel wieder übergeben habe. In den neuern Zeiten aber ist die Himmelfahrt aus dem Grunde verdächtig gemacht worden, weil die Augenzeugen Matthäus und Johannes davon schweigen und die ganze Erzählung einzig uud allein auf dem Zeugnisse des Lucas 24, 51. und Actor. 1, 9—11., beruht, da die letzten Verse des 16ten Kapitels Marci vom 9ten Vers an als ein späterer Zusatz verdächtig sind, auch die Worte Marci: er ward aufgehoben gen Himmel, bildlich von der Aufnahme in den Himmel verstanden werden können. Vergl. Teller's Magazin für Prediger, Bd. 3. St. 1.; Ammon's bibl. Theol., Bd. 2. S. 423; Dessen Abhandlung: adscensus Jesu Christi in coelum historia biblica. Göttingen 1800.

Neunte Abtheilung.

Von der Erlösung durch Jesum.

§. 1.

So genau die Lehre von der Person Jesu, von seiner göttlichen und menschlichen Natur und der Vereinigung beider zu Einer Person, auf Veranlassung widersprechender Meinungen untersucht und bestimmt worden war, so wenig erörtert und so unbestimmt blieb bis in das 11te sec. die

Lehre von der Erlösung oder von den Absichten und Wirkungen des Lebens und Todes Jesu. Man sprach zwar häufig von der Erlösung Jesu und von den Wohlthaten, welche das menschliche Geschlecht der Menschwerdung Jesu verdankt; aber man that es gewöhnlich in den Ausdrücken der Schrift, so daß man sich derselben, besonders der bildlichen Redensarten bediente, ohne sie wieder zu erklären und genau zu bestimmen, worin denn das Heil, das Christus unserm Geschlechte durch seinen Tod verschafft hat, oder der eigentliche Zweck des Todes Jesu bestanden habe, und auf welche Weise dieses geschehen sey. Man gab überhaupt mehrere verschiedene Absichten und Wirkungen des Todes Jesu an, woraus sich ergiebt, daß sie nicht einen einzigen besondern oder höchsten Zweck desselben gedacht oder angenommen haben. Folgende drei Absichten der Menschwerdung Jesu und Wirkungen seiner Erlösung findet man von den ältern Kirchenvätern vornehmlich angegeben: Erstens, der richtigste Unterricht von Gott und die sicherste und kräftigste Anweisung zu einem tugendhaften und frommen Leben durch Jesu Lehre und Beispiel. Zweitens, Befreiung von der Gewalt des Satans und der Dämonen, welche die Menschen zur Abgötterei und den schändlichsten Dingen verleiteten. Drittens, Erwerbung der Unsterblichkeit, indem Jesus die Menschen eines zukünftigen Lebens versichert und durch seinen Tod bewirkt hat, daß wir nicht auf immer sterben, sondern einst mit unsern Leibern wieder auferstehen und zu einem ewigen Leben gelangen. — In Ansehung der Art, wie sie diese Erlösung von der Herrschaft des Satans und der Macht des Todes durch Jesu Tod erklärten, gab es eine doppelte Vorstellung. Nach der erstern und gewöhnlichern wurde durch das Blut Jesu dem Teufel, nach der andern, welche erst später herrschend wurde, Gott ein Opfer oder Lösegeld, λύτρον, gebracht; doch finden sich bei mehreren einzelnen Kirchenvätern beide Vorstellungen neben einander. Man betrachtete

nämlich die Menschen als ein Eigenthum des Satans, der sich die Herrschaft über sie dadurch, daß sie sich von ihm zur Sünde verleiten ließen, auf eine rechtmäßige Weise erworben habe. Sollte er derselben entsagen, so mußte Gott die Menschen nach einigen Kirchenvätern durch einen Preis davon loskaufen, da auch Gott dem Teufel sein Recht nicht mit Gewalt entreißen wollte, nach Andern aber ihm dieselbe durch Täuschung und List entzogen werde. Diese letzte Vorstellung hatte der Hauptsache nach selbst Origenes, sie wurde aber in der Folge von sehr angesehenen Kirchenlehrern auf eine crassere Weise vorgetragen. Sie nahmen an, der Sohn Gottes hat müssen Mensch werden, um seine Gottheit zu verbergen, damit der Satan durch den Anblick der Gottheit nicht abgeschreckt würde, sich mit dem Sohne Gottes in einen Kampf einzulassen. Vergleiche Schröckh's Kirchengeschichte, Bd. 14, S. 87. Diese unwürdige Vorstellung war, nach dem Zeugniß des Gregor von Nazianz, starb 390, beinahe die herrschende unter den Griechen und Lateinern bis zum 4ten sec. und erhielt sich, obgleich bei Mehreren mit andern Vorstellungen verbunden, selbst das ganze Mittelalter hindurch, in welchem sie noch von Bernhard und Petrus Lombardus in Schutz genommen wurde. Neben dieser Vorstellung wurde aber eben so früh von einzelnen Kirchenvätern der Tod Jesu als ein Gott für die Sünden der Menschen dargebrachtes Lösegeld betrachtet, welche Vorstellung aber erst seit dem 4ten und 5ten sec. Eingang fand, und zum Theil neben jener erstern angenommen wurde, indem dadurch der Tod Jesu als eine an Gott entrichtete Schuld angesehen wurde, wonach Jesus die Strafen, die wir für unsere Sünden verdient, erduldet habe; so näherte sie sich dadurch der später entwickelten Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung Jesu. Sie findet sich schon bei dem Justin, Irenäus, Clemens, besonders aber beim Tertullian, welcher sagt: Christus hätte für alle Nationen ein Opfer

werden müssen, bei Cyprian, der die Erlassung der Sünden, welche die Christen vor ihrer Taufe begangen haben, für eine Wirkung des Todes Jesu erklärt, und bei andern Kirchenvätern. Vorzüglich wurde von Augustin die Lehre, daß Christus zur Versöhnung der Menschen mit Gott gestorben sey, gegen die Pelagianer vertheidigt, welche dieses leugneten, und lehrten, daß Jesus den Menschen blos durch Lehre und Beispiel wohlthätig geworden sey. Augustin behauptete auch, daß der Werth des Todes Jesu den Werth der Welt übertreffe, von welchem unendlichen Werthe des Verdienstes Jesu sich auch mehrere Stellen beim Chrysostomus finden. Man findet sie gesammelt beim Grotius de satisfactione Christi, cap. X. p. 135. Die Kraft des Todes Jesu dehnten Justin und Irenäus auf die vor Jesu gestorbenen Frommen, Tertullian und Hilarius mit Andern auf alle Völker, und Origenes auf alle vernünftigen Geschöpfe der ganzen Welt aus. Ob nun gleich kein Kirchenvater vor dem 11ten seculo den Begriff einer von Christo statt der Menschen an Gott geleisteten Genugthuung so bestimmt ausgedrückt hat, wie er in der Folge von Anselmus entwickelt worden ist, so liegen doch unstreitig die Vorstellungen von einer stellvertretenden Genugthuung bei ihren Begriffen und Ausdrücken nicht nur zum Grunde, sondern mehrere enthalten selbst diesen Begriff, nur mit andern Worten ausgedrückt. Besonders näherten sich die afrikanischen Lehrer dem Begriffe von einer Genugthuung an unserer statt, und er scheint durch sie mehr als in andern Ländern gewöhnlich geworden zu seyn. Auch hat das Wort satisfacere schon Tertullian gebraucht, obgleich nicht in dem Sinne, in welchem es im 11ten Jahrhundert von Anselmus gebraucht wurde, indem satisfactus bei ihnen blos placatus heißt. Vergl. Dallåus de satisfactionibus humanis.

§. 2.

Geschichte der Lehre unter den Scholastikern.

Die Theorie von der stellvertretenden Genugthuung, welche so allgemeinen Beifall fand, wurde zuerst von Anselmus in philosophischer Form aufgestellt. Er ging von der Voraussetzung aus, daß die Gesetze Gottes willkührliche Majestätserklärungen seyen, und jede Uebertretung derselben eine Handlung sey, wodurch Gottes Hoheit verletzt und ihm die schuldige Ehre entzogen werde, welche Genugthuung fordere, und ohne dieselbe nicht vergeben werde. Diese Genugthuung müsse dem Maaße der Sünden angemessen seyn, welche aber der Mensch Gott nicht leisten könne, weil er alles Gute, was er thue, ohnehin schon schuldig sey, und sich also nichts als eine Tilgung seiner Sündenschuld anrechnen könne, daß also alle Bereuung und Besserung des Sünders unzureichend sey, vielmehr eine Entschädigung durch einen Fremden geleistet werden müsse, welche den beleidigten Gott wieder zufrieden stelle. Eine solche Genugthuung könne nicht anders geleistet werden, als wenn derjenige, der Gott für die Sünden der Menschen zahlt und Gott etwas von dem Seinigen geben kann, alles das, was unter Gott ist, übertrifft, etwas Größeres ist, als Alles, was nicht Gott ist; folglich könne nur Gott eine solche Genugthuung leisten, und da sie der Mensch schuldig ist, von dem die Sünde herkommt, so müsse sie von einem Gottmenschen geleistet werden, und eine solche sey durchaus nothwendig. Diese Theorie des Anselmus wurde von den meisten Scholastikern angenommen, nur unterschieden sich die Anhänger derselben dadurch von einander, daß einige satisfactionem superabundantem, andere eine acceptationem gratuitam annahmen. Thomas von Aquino und seine Anhänger, die Thomisten und Dominikaner, thaten das Erstere, sie lehrten, die Leiden Jesu seyen mehr als hinreichend gewesen, Gott zu versöhnen; sie nah-

men also einen Ueberschuß von Verdiensten Jesu an, und gründeten diesen auf den unendlichen Werth dessen, was Jesus als Gottmensch that. Thomas bezog aber diese Genugthuung blos auf die Erbsünde, die dadurch aufgehoben worden sey; für die wirklichen Sünden, meinte er, könne der Mensch selbst durch den Gebrauch der Sakramente genugthun. Andere hingegen leugneten eine satisfactionem superabundantem und behaupteten, daß das Blut Christi an und für sich der Beleidigung nicht gleich oder zureichend gewesen sey, sondern daß Gott aus freier Güte sich damit begnügt habe; non ex se, sed ex divina acceptatione suffecisse. Daher die Behauptung acceptatio gratuita. Dies war die Lehre des Duns Scotus und überhaupt der Nominalisten, Scotisten und Franziskaner. Der Papst Clemens VI. hat sich zwar in der Bulle unigenitus an. 1343, in welcher die Verdienste Christi für unendlich ausgegeben wurden, gegen die Scotisten erklärt, ohne jedoch ihre Meinung zu verdammen.

§. 3.

Von den Zeiten der Reformation an.

Man hielt also zwar in der katholischen Kirche das Verdienst Christi für einen Grund der Vergebung der Sünde, aber nicht für den einzigen; vielmehr behauptete man, der Mensch könne selbst durch eigene oder fremde Werke für seine wirklichen Sünden Genugthuung leisten, und sich Vergebung seiner Sünden durch die sogenannten bona opera ecclesiastica, d. h. Almosen, Schenkungen an Klöster, und satisfactiones ecclesiasticas, d. h. aufgelegte Büßungen, Fasten, Geißeln, Wallfahrten, verdienen. Dazu kam der aus den überflüssigen Werken Christi und der Heiligen, ex bonis operibus supererogationis, entstandene unendliche Schatz der Kirche, woraus der Papst Verdienst und Erlassung kirchlicher und ewiger Strafen durch die sogenannten indulgentias plenarias mittheilen könnte, eine Lehre,

welche seit dem Ende des 11ten Jahrhunderts, bei Gelegenheit der Kreuzzüge, allgemein von den Päpsten verbreitet, im 13ten sec. von den Scholastikern aus Gründen gerechtfertigt und im Jahr 1349 von Clemens VI. für eine allgemeine Glaubenslehre erklärt wurde. Gegen diese kirchliche Lehre der Katholischen lehrten die Reformatoren unserer Kirche: Christus habe als Gottmensch für alle Menschen und für alle Sünden derselben genuggethan, er habe das gelitten, was wir für unsere Sünden hätten leiden sollen, es bedürfe keiner andern Genugthuung, sein Tod sey der einzig vollkommene und ewig gültige Grund der Seligkeit der Menschen, das Verdienst Christi sey unum et universale, beziehe sich aber blos auf die Menschen. Vergl. Augsb. Conf., Art. IV. XX.; Form. Conc., Art. III. Noch in der Mitte des 16ten Jahrhunderts erregte Andreas Osiander in der Lutherischen Kirche Streit über die Frage, nach welcher Natur Christus unser Mittler sey; er behauptete nämlich: Jesus sey allein nach seiner göttlichen Natur unsere Gerechtigkeit. Gegen ihn trat sein College Franz Stankarus auf, welcher die entgegengesetzte Meinung, nämlich daß Jesus allein nach seiner menschlichen Natur unser Erlöser sey, vertheidigte. Beide Meinungen wurden in der Form. Conc., Art. III., verworfen. Die Reformirten, wenigstens die angesehensten ihrer Schriftsteller, stimmten zwar mit den Lutheranern in Ansehung des unendlichen Werthes des Verdienstes Jesu überein, entfernten sich aber darin von diesen, daß sie die Allgemeinheit der Genugthuung leugneten, ihre Kraft blos auf die Auserwählten, so wie schon Augustin, Gottschalk, sec. 9, und die Jansenisten, einschränkten, und sie von einem freien Rathschlusse Gottes ex mere bene placito divino ableiteten. Faustus Socinus bestritt zuerst die bisher herrschende Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung, und hob sie gänzlich auf. Er und seine Anhänger lehrten: die Erlösung Jesu bestehe blos darin, daß

er durch seinen Unterricht den Menschen den Weg zur Tugend gezeigt, ihnen unter der Bedingung der Besserung und Heiligung Vergebung und Seligkeit verheißen, und diese Verheißung durch seinen Tod und seine Auferstehung bestätigt habe. Da der Mensch bei dem Bewußtseyn seiner Strafwürdigkeit sich so schwer von dem Glauben an die Vergebung der Sünden überzeugen kann, soll der Tod und die Auferstehung als eine feierliche Thatsache, Pfand und Zeichen seiner Begnadigung seyn, wodurch das Zutrauen zur Gnade Gottes gestärkt und sein Gehorsam gegen Gottes Gebote erhöhet werde. Gegen Socinus schrieb Grotius sein Buch defensio fidei catholicae de satisfactione Christi, Halle 1730, 4. Er betrachtet den Tod als ein Strafexempel, welches Gott zur Sicherstellung seiner Majestätsrechte aufgestellt habe. Er trug eigentlich die Scotistische Meinung mit juristischer Genauigkeit vor, und zeigte, daß Gott bei der Genugthuung nicht als ein beleidigtes und erzürntes Wesen, sondern als ein weiser und gütiger Regent zu betrachten sey, welcher vom Gesetze dispensirt, und daß es nicht immer eine Ungerechtigkeit sey, wenn Einer wegen der Sünden des Andern gestraft werde; daß Gott aus Erbarmen, um nicht das ganze menschliche Geschlecht zu verdammen, die Genugthuung eines Einzelnen habe gültig seyn lassen, weil er sonst gar keine Befriedigung habe erhalten können.

§. 4.

Neuere Geschichte in der Lutherischen Kirche.

Die symbolische Lehre der Lutherischen Kirche wurde lange philosophisch und exegetisch vertheidigt; als Theile des Verdienstes Christi wurden obedientia passiva vicaria und obedientia activa vicaria angenommen, eine Eintheilung, welche weder die ältere Kirche kennt, noch auch in der Augsburgschen Confession vorkommt, sondern erst in der Form. Conc. art. III. p. 685 festgesetzt wurde. Schon

Georg Karg, sonst Parsimonius genannt, Prediger in Anspach, leugnete die obedientia Christo activa vicaria, indem er Anno 1563 behauptete, daß Christus nicht an unserer Statt das Gesetz erfüllt habe, und daß dessen thätiger Gehorsam nicht zu seinem Verdienst gehöre, indem Jesus den Gehorsam für sich geleistet habe, damit er ein Gott wohlgefälliges Opfer wäre. Dieser thätige Gehorsam wurde besonders in neuern Zeiten mit philosophischen und exegetischen Gründen, und damit auch im Grunde der leidende Gehorsam Jesu bestritten. Dies geschah von Töllner, in der von ihm 1768 herausgegebenen Schrift: Vom thätigen Gehorsam Christi, worin er zu beweisen sucht, daß im Neuen Testamente die Genugthuung Jesu allein auf seinen im Leiden bewiesenen Gehorsam eingeschränkt werde, uud daß der sogenannte thätige Gehorsam der Natur der Sache nach nicht habe vertretend seyn können. Doch fand die ältere Meinung verschiedene Vertheidiger, selbst an Ernesti in seiner neuen Bibliothek, Bd. IX., S. 914. Die hierüber gewechselten Schriften findet man angezeigt mit ihrem Inhalte in Walch's neuester Religionsgeschichte, S. 311. Seit dieser Zeit fingen Mehrere in unserer Kirche an, die Genugthuungslehre zu bestreiten und den Tod Jesu blos als ein Mittel zur Bestätigung seiner Lehre und zur Beförderung der Tugend zu betrachten, und die Stellen der Schrift, welche den Tod Jesu als einen Opfertod beschreiben, und lehren, daß durch denselben die Menschen mit Gott versöhnt worden seyen, entweder für Aussprüche zu erklären, in welchen sich die Apostel auf eine der Denkungsart und den Bedürfnissen ihrer Zeitgenossen gemäße Art ausgedrückt haben, oder sie stets so auszulegen, daß dadurch nichts als die moralische Besserung der Menschen ausgedrückt seyn soll. Dies ist vorzüglich geschehen von Eberhard in seiner Apologie des Sokrates, Bd. 2., S. 161; Steinbart in seiner Glückseligkeitslehre, und Bahrdt in der Apologie der Vernunft,

1781.

1781. Selbst die orthodoxen Lehrer suchten die ältere Vorstellung von der Genugthuung Christi auf verschiedene Weise zu mildern, z. B. Morus in seiner Epitome; Reinhard's Dogmatik, S. 399; Seiler, Ueber den Versöhnungstod Christi, 1782; Töllner in seinen theologischen Untersuchungen, 1. St. S. 199; Ueber die Frage: ist ein bestimmter Begriff vom Erlösungswerke nöthig? Bd. 2. St. 1. Alle Erklärungsarten vom versöhnenden Tode Christi laufen auf Eins zusammen. Andere hingegen haben den Tod Jesu nicht sowohl als einen Erwerbungsgrund, als vielmehr nur als einen Versicherungsgrund der göttlichen Gnade mittelbar durch seine Lehre dargestellt. Teller und Löffler suchten exegetisch darzuthun, die durch den Tod Jesu verheißene Vergebung der Sünden erstrecke sich nach der Belehrung der Apostel nicht auf die Sünden, welche die Christen als Christen begehen, sondern blos auf diejenigen Sünden, welche die Christen ehemals in ihrem vorchristlichen Zustande als Juden und Heiden begangen hätten. Besonders haben die kritischen Theologen auf verschiedene Weise den Tod Jesu als eine symbolische Thatsache angegeben, wodurch die Wahrheit: der gebesserte Mensch büße für den ungebesserten, symbolisch in der Lehre von einer durch den Sohn Gottes als das personificirte Ideal der Heiligkeit geleisteten Genugthuung dargestellt, oder die symbolische Lehre von der Liebe und Güte Gottes und Jesu gegen die Menschen vorgetragen werde. Vergl. Kant's Rel. S. 98. Das vorzüglichste Werk hierüber ist: Flatt's philosophisch-exegetische Untersuchung über die Lehre von der Versöhnung der Menschen mit Gott, 1798. Die ältere Vorstellung ist am gründlichsten vertheidigt worden von Storr: Vom Zwecke des Todes Jesu, in seiner Erklärung des Briefs an die Hebräer; Niemeyer's Bibliothek für Prediger, Bd. 3, S. 176, und Dessen Briefe an christliche Religionslehrer, Bd. 2, Br. 12.

Zehnte Abtheilung.

Von der Rechtfertigung oder der Vergebung der Sünde und deren Bedingungen, dem Glauben, der Buße und guten Werken.

§. 1.

Bei den mangelhaften und unbestimmten Vorstellungen der ältern Kirchenväter von der Erlösung Jesu läßt es sich nicht erwarten, daß von der Rechtfertigung oder Begnadigung des Sünders durch den Tod Jesu und von den Bedingungen derselben die bestimmtern Vorstellungen der spätern Zeit sollten angetroffen werden. So ungleich sie sich in ihren Vorstellungen hierüber sind, so stimmen sie doch alle darin überein, daß sie die Rechtfertigung nicht ausschließend von dem Tode Jesu ableiten, und der Tugend und Rechtschaffenheit und andern Uebungen die Kraft, uns mit Gott zu versöhnen und uns seine Gnade zu erwerben, zuschreiben. Glaube und ein nach den christlichen Vorschriften gebildetes Leben erklärten die Kirchenväter zwar allgemein für die Bedingungen der Rechtfertigung vor Gott; aber unter der Rechtfertigung verstehen sie nicht immer Vergebung der Sünden, sondern bald Heiligung und Besserung, bald Gott-Wohlgefälligkeit, und Glaube ist bei ihnen fast immer so viel als die Annahme des Christenthums, oder der den Lehren Jesu geschenkte Beifall, womit sie noch oft die Beobachtung der göttlichen Vorschriften verbinden. Den gerechtmachenden Glauben nach unserm dogmatischen Begriff findet man bei ihnen nirgends. Der Annahme des Christenthums und der Taufe wurde besonders seit Clemens von Alexandrien fast allgemein die Vergebung der vor der Taufe begangenen Sünden zugeschrieben; zur Vergebung der nachher begangenen Sünden, meinten sie, müsse der Christ andere Mittel gebrauchen,

und diese bestanden theils in der Buße, theils in den guten Werken. Unter der Buße aber verstand man schon frühzeitig nicht blos die Sinnesänderung, sondern kirchliche Buße, wo man durch freiwillige Selbstpeinigung die Sünden nach der Vorschrift der Kirche abzubüßen und Vergebung zu verdienen sucht. Dies lehrten Hermas Pastor, Justin, Tertullian, Origenes, Cyprian, und die angesehensten Kirchenlehrer im 4ten und 5ten sec. unterstützten dieselben. Unter den guten Werken begriff man ein tugendhaftes Leben, welches als Folge des Glaubens oder einer aufrichtigen Annahme des Christenthums betrachtet und besonders von den griechischen Kirchenvätern allgemein für das Mittel gehalten wurde, wodurch sich die Menschen Gottes Wohlgefallen und die Seligkeit erwerben können und müssen, daher sie auch den tugendhaften Heiden, die nach der Vernunft lebten, die Hoffnung der Seligkeit nicht absprachen. Aber sie begriffen unter den guten Werken auch Almosen, Märtyrerruhm oder die Bluttaufe und Beobachtung der kirchlichen Gebräuche. Sogar finden sich schon beim Hermas, Origenes und Cyprian Spuren der nachher durch die Einsiedler und Mönche gangbar gewordenen Meinung, daß der Mensch, wenn er nur wolle, noch mehr thun könne, als Gott eigentlich von ihm fordere, wozu besonders Matth. 19, 20. 21, Gelegenheit gab.

§. 2.

Erst bei den Pelagianischen Händeln wurde die Streitfrage aufgeworfen, ob der Glaube an Jesum der einzige Grund der Rechtfertigung des Menschen vor Gott sey, und diese blos der freien Gnade Gottes durch Christum zuzuschreiben sey, oder ob der Mensch selbst zu der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, etwas beitragen, durch sein eigenes moralisches Verhalten die Gnade Gottes und ewige Seligkeit erwerben könne. Die Pelagianer behaupteten mit den meisten ältern Kirchenvätern das Letztere, und legten

den heidnischen Weisen sowohl als den frommen Vätern des Alten Testaments, ohne des Glaubens zu erwähnen, Werke der Gerechtigkeit bei, und hielten sie für justos und Deo acceptos. Sie behaupteten gratiam, d. i. Vergebung der Sünde und Seligkeit, dari secundum merita, worunter sie aber nichts als die Beschaffenheit der Moralität des Menschen oder die Würdigkeit desselben verstanden. Sie hielten also die justitia des Menschen für die Bedingung der göttlichen Begnadigung. Gegen den Pelagius und seine Anhänger behauptete aber Augustin: der Mensch würde nur durch den Glauben an Christum gerecht und selig, und zwar so, daß der Mensch zu dieser Rechtfertigung schlechterdings nichts beitragen könne, sondern sie ihm lediglich durch den Glauben, der selbst ein freies Geschenk Gottes sey, zu Theil werde. Daher er auch den Tugenden der Heiden allen Werth vor Gott absprach; den frommen Vätern des Alten Testaments aber schreibt er einen verborgen liegenden Glauben an Christum zu, wodurch sie die Gnade gerecht gemacht habe. Aber auch Augustin hatte weder vom Glauben noch von der Rechtfertigung den bestimmten Begriff, der von der evangelisch-lutherischen Kirche für den einzig richtigen ist erklärt worden, denn sein Glaube ist nichts als Annahme des apostolischen Symbolums oder historischer Glaube an die Schicksale und Veränderungen im Leben Jesu. Die Rechtfertigung geschieht bei ihm nicht durch das Leiden Jesu, indem seiner Meinung nach alle Menschen, welche Glieder Christi werden, durch eine übernatürliche, von Gott den Menschen mitgetheilte Gabe selig werden. Vergl. Semler's Einleitung zu Baumgarten's Polemik, Bd. 3, S. 321. Seine justificatio ist also im Grunde dieselbe, welche in dem Concilio Tridentino gelehrt wird.

§. 3.

Scholastisches Zeitalter.

In dem scholastischen Zeitalter wurde durch die genauere Entwickelung der Meinungen und Aussprüche der ältern Kirchenväter und ihrer Verbindung mit einander eine Theorie aufgestellt, bei welcher dem Verdienste Jesu und dem Glauben an dasselbe wenig übrig blieb, indem man dasselbe nicht für zureichend zur Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden hielt, desto größern Werth aber willkührlichen Gebräuchen und Uebungen beilegte, wodurch man glaubte, für seine Sünden genugthun und sich Vergebung derselben und die ewige Seligkeit verdienen zu können. Die Rechtfertigung bestand nach ihnen nicht blos in der Erlassung der Sünden, sondern zugleich mit in der infusione gratiae oder in einer übernatürlich gewirkten Veränderung des Gemüths des Menschen, wodurch er aus einem Sünder ein gebesserter tugendhafter Mensch wird, der Neigung und Vermögen hat, das, was recht und gut ist, zu wollen, und sich etwas bei Gott zu verdienen, und diese plötzliche und unmittelbare Umschaffung war eigentlich der Grund, worauf die Vergebung der Sünden beruhte. Unter dem zur Rechtfertigung nöthigen Glauben verstanden sie blos die Erkenntniß und Annahme der christlichen Religion oder das Fürwahrhalten derselben als einer geoffenbarten Lehre von Gott, der nicht irren kann.

§. 4.

Gegen diese der Religion und Sittenlehre so nachtheilige Lehre der katholischen Kirche von den Mitteln, sich Vergebung der Sünde bei Gott zu verdienen, wurde von den Reformatoren in der Augsburgschen Confession, Artikel IV., und in der Apologie gelehrt, daß der Mensch ohne alle Werke aus bloßer Gnade um Christi willen durch den Glauben gerechtfertigt werde, welchen Glauben Gott als

Gerechtigkeit zurechne. Glauben sey nicht allein die Geschichte wissen, sondern Zuversicht haben zu Gott, seine Zusagen zu empfangen. Die Rechtfertigung erklären sie für eine außer dem Menschen vorgehende Handlung Gottes, wodurch dem Menschen das Verdienst oder die Gerechtigkeit Jesu zugerechnet, er von allen Strafen der Sünde losgesprochen und als ein Unschuldiger von Gott behandelt wird. Noch im Zeitalter der Reformation aber entstanden in der Lutherischen Kirche über die Rechtfertigungslehre Streitigkeiten durch Andreas Osiander in Königsberg; er behauptete, die Rechtfertigung geschehe nicht durch die uns zugerechnete Gerechtigkeit Christi, sondern durch die wesentliche Gerechtigkeit Gottes, worunter er eine mystische, übernatürliche Vereinigung Christi nach seiner menschlichen Natur mit dem Geiste des Menschen verstand, wodurch er zu einer solchen heiligen Sinnesart umgeändert würde, die ihn gerecht und gottgefällig mache. Diese Meinung wurde in der Form. concord., Art. III., verworfen, und dagegen gelehrt, daß unsere Gerechtigkeit von Gott sey, daß uns Gott die Sünden aus Gnaden vergiebt ohne alle Werke, und daß hier das Wort rechtfertigen so viel heiße als absolviren. Eine andere Streitigkeit entstand über die Frage: ob man sagen könne, gute Werke seyen zur Seligkeit nothwendig? Schon Melanchthon hatte sich noch bei Lebzeiten Luther's in verschiedenen Schriften dieses Ausdrucks bedient, ohne daß ihm widersprochen worden war. Streit darüber erhob sich erst bei Gelegenheit des Leipziger Interims, Anno 1548, worin dieser Ausdruck gebraucht wurde, womit aber viele von den Lutherischen Theologen unzufrieden waren, weil man glaubte, sich dadurch zu sehr den Katholiken genähert zu haben. Es kamen daher verschiedene Schriften dagegen heraus, gegen welche Georgius Major, der großen Antheil an der Abfassung jenes Interims gehabt hatte, sich der Vertheidigung jenes Satzes annahm; gegen denselben gab Nic.

Arnsdorf Anno 1552 eine Schrift heraus, worin die guten Werke für schädlich zur Seligkeit erklärt werden, in der Schrift: daß die propositio: gute Werke seyen zur Seligkeit schädlich, eine ächt gute christliche propositio sey. In der Form. concord., Art. IV., wurden nach richtiger Bestimmung des Werthes und der Verbindlichkeit zu guten Werken die von Major und Arnsdorf gebrauchten Ausdrücke verworfen.

§. 5.

Geschichte dieser Lehre außer der Lutherischen Kirche.

Die in den symbolischen Büchern unserer Kirche aufgestellte und von den Theologen weiter entwickelte Lehre von der Rechtfertigung wurde von verschiedenen Partheien auf verschiedene Weise bestritten; auf dem Concil. Trid. (1545 — 1563) wurde unsere Lehre vom seligmachenden Glauben ausdrücklich verdammt. Dagegen wurde gelehrt, der Glaube bestehe allein im Beifall, womit die von Gott geoffenbarte Lehre angenommen werde; die Kenntniß schließen sie sowohl als das Vertrauen von dem Glauben aus, welches sie für eine besondere Tugend der Hoffnung erklären, die mit dem Glauben gar nichts zu thun habe. Sie geben zwar zu, daß bei dem Glauben Erkenntniß statt finden könne, leugnen aber, daß diese zum seligmachenden Glauben unentbehrlich sey; sie unterscheiden daher fidem explicitam und implicitam, unter dem erstern verstehen sie einen mit Kenntniß und Einsicht verbundenen Glauben, unter dem andern aber ein bloßes Fürwahrhalten dessen, was die Kirche glaubt, ohne selbst zu wissen, worin dies besteht, welches sie nicht nur Kindern, sondern auch Erwachsenen beilegen, und für hinlänglich erklären. Auch unterscheiden sie fidem formatam, welcher seine Form oder Vollständigkeit habe, die in der Liebe besteht, und fidem informem, der alsdann statt findet, wenn es dem Glauben an Liebe fehlt, den daher auch der Lasterhafte haben

und eben darum ohne gute Werke nicht rechtfertigen kann. In der Lehre von der Rechtfertigung geben sie zwar zu, daß das Wort δικαιοῦσθαι blos sensu forensi für absolvi, sondern vielmehr sensu effectivo oder physico für justus reddi ex injusto zu nehmen sey. Die Rechtfertigung setzen sie mit den Scholastikern gleichfalls in eine Veränderung des Menschen, wodurch die inwohnende Sünde vertilgt, peccatum tollitur, und die Gerechtigkeit oder die Liebe zu allem Guten eingegossen wird, daher auch diese Bedeutung sensus inhaesivus und die justificatio inhaesiva genannt wird. Auch nehmen sie eine doppelte justificationem an, primam et secundam; unter der erstern verstehen sie quando justitia habitualis sive caritas infunditur, d. i. quando ex injusto fit justus, — unter der zweiten quando ex habitu hoc infuso opera justitiae praestantur, ex injusto fit justior, von welcher letztern Jacobus in seinem Briefe reden soll. Sie behaupten daher auch ein doppeltes Verdienst, das sich der Mensch bei Gott erwerben könne, meritum de congruo et de condigno, Verdienst der Würdigkeit und der Schicklichkeit nach. Durch die guten Werke, die der Mensch vor seiner Bekehrung thut, und durch den Glauben, der aber blos in Beifall besteht, lehren sie, verdiene er sich einigermaßen die erste Rechtfertigung, die infusionem gratiae gratum facientis, da, ob der Mensch gleich eigentlich nichts verdient, es doch, in so fern sein freier Wille daran Antheil nimmt, der Billigkeit oder den Gesetzen der Schicklichkeit gemäß und Gott anständig sey, daß eine Belohnung darauf folge; es wird dieses im Concil. Trident. genannt praeparatio et dispositio ad justificationis gratiam obtinendam. Die andere Rechtfertigung aber, welche erfolgt, wenn der Mensch in den angefangenen guten Werken fortfährt und zunimmt, erwerbe er sich durch das meritum ex condigno, das, was er thue, sey der Würdigkeit nach verdienstlich, weil jedes gute Werk des Gerechtfertigten von der in ihm woh-

nenden Gnade des heiligen Geistes entspringt. Vergleiche Cramer's 7te Fortsetzung, S. 672; Chemnitz Examen Concilii Trident., Bd. 1, S. 222. Sie betrachten also das Verdienst Jesu nicht für den alleinigen Grund der Rechtfertigung, sondern sehen dieses und die guten Werke zugleich als den Grund der Rechtfertigung an; sie bestritten gleichfalls die Lehre der Protestanten, daß der Christ seiner Rechtfertigung oder der Gnade Gottes und seiner Seligkeit mit Gewißheit versichert seyn könne, und behaupten, nach Thomas und andern Scholastikern, Niemand könne davon sichere Gewißheit haben, es sey denn, daß der Geist ihm solches außerordentlich offenbare, welche Lehre selbst auf dem Concilio Tridentino festgesetzt wurde. Was die Bekehrung oder die poenitentia betrifft, so wurde in unsern symbolischen Büchern in der Augsburgschen Confession, Art. XII.; Apol., S. 168; Form. concord., Art. IX., gelehrt, daß zwei Stücke dazu gehören, nämlich contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato und fides quae concipitur ex evangelio seu absolutione, deinde sequi debent bona opera quae sunt fructus poenitentiae. In der Apologie aber wird Seite 160 gesagt, daß man die guten Werke als den dritten Theil der Buße betrachten könne, wenn man wolle. Gegen diese Lehre behaupteten die Katholischen, daß die Buße in drei Stücken bestehe, nämlich a) in contritione cordis, b) confessione oris oder der sogenannten Ohrenbeichte, welche Innocenz III. im Concilio Lateranensi IVto an. 1215 bestätigt hat, und nachher im Concilio Tridentino aufs Neue verordnet worden ist; c) satisfactione operis, d. i. in der Leistung der von dem Priester aufgelegten Genugthuung, welche geschehe per orationem jejunium et ἐλεημοσύνας. In Ansehung der contritio verwarfen sie die Bestimmung, daß sie sey terror incussus a lege, und erklären sie für dolor ex peccato commisso cum propositione non peccandi de caetero. Sie nahmen

dabei eine doppelte contritio an, perfectam et imperfectam; die unvollkommene, welche sie attritionem nennen, sey diejenige, welche aus der Betrachtung der Schädlichkeit der Sünde und der Furcht vor den Strafen der Hölle entstehe; die vollkommene Reue entspringe aus der Liebe zu Jesu, bestehe in der tiefsten Traurigkeit über die Sünde, und bewirke den Vorsatz der Besserung; sie erklären dieselbe für den Grund der Sündenvergebung und die attritio für gut und heilsam zu derselben.

§. 6.

Außer den Katholischen haben auch die Anabaptisten, Schwenckfeldianer und Quäker die Rechtfertigung von einer Gerechtmachung verstanden, und Christum in uns oder die innere Gnadenwirkung Gottes zur Besserung des Menschen für den Grund zur Seligkeit erklärt. Die Socinianer behaupten, daß der Mensch blos durch die Gnade Gottes gerechtfertigt werde, ohne alle Rücksicht auf das Verdienst Christi, daher sie den Glauben, in so fern er rechtfertigt, für den Gehorsam gegen die Vorschriften der Religion Jesu erklären. Die Buße setzen sie blos in neuen Gehorsam oder in die Besserung und Sinnesänderung, worunter sie auch gute Werke als Früchte derselben begreifen, aus welchem Grunde sie auch gegen unsere Kirche den Werth der späten Buße bestritten, und behauptet haben, daß kurz vor dem Tode oder in der äußersten Lebensgefahr eine wahre Sinnesänderung ohne Wunderwerk unmöglich sey, weil ihr nämlich die Früchte derselben, die guten Werke, fehlen. Auch in unserer Kirche ist zu Anfang des 18ten sec. darüber gestritten worden, ob es einen peremtorischen Gnaden-Termin, ein Gnadenziel gebe, oder ein Zeitpunkt gesetzt sey, bei dessen Versäumniß der Mensch aller Besserung unfähig sey, welcher Streit besonders zwischen Thomas Ittig und Adam Rechenberg in Leipzig geführt worden ist, wovon der Letztere den terminum peremto-

rium behauptet hat. Vergl. Walch's Einleitung in die Streitigkeiten der Religion.

§. 7.

In den neuern Zeiten hat durch die Bestreitung der Lehre von der Erbsünde und der vertretenden Genugthuung Jesu auch der Artikel von der Rechtfertigung und dem seligmachenden Glauben große Veränderungen in der Dogmatik der Lutherischen Theologen erfahren. Von Eberhard in seiner Apologie des Sokrates, Steinbart und Anderen ist die kirchliche Lehre von der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi als eine mit den würdigen Begriffen der Gottheit streitende und der Sittlichkeit höchst nachtheilige Lehre dargestellt worden. Den biblischen Begriff des Glaubens bestimmte man so, wie die Arminianer schon früher thaten, und setzte ihn in die Annahme und Befolgung des Christenthums. Die Ausdrücke Rechtfertigung, Vergebung erklärte man für bildliche, aus der zu den Zeiten der Apostel herrschenden Denkungsart entlehnte Ausdrücke, um dadurch auf eine den damaligen Vorstellungen gemäße Weise die Opfer für unnöthig zu erklären, und das durch Besserung des Sündigenden nöthig gewordene Wohlgefallen Gottes anzuzeigen. Vergl. Teller's 2ten Excurs zu Burneti's Schrift de fide et officiis. Auch ist von Mehreren die Lehre von der Vergebung der Sünde bestritten worden, in so fern darunter wirkliche Aufhebung der Sündenstrafen verstanden werde, weil eine solche Vergebung mit allen Begriffen von zweckmäßiger sittlicher Welteinrichtung und von göttlicher Gerechtigkeit streite; doch hat es auch nicht an Männern gefehlt, welche die kirchliche Lehre von der Rechtfertigung und dem Glauben mit exegetischen und philosophischen Gründen vertheidigt haben. Eine der gründlichsten Untersuchungen und Vertheidigungen dieser Lehre enthält die Schrift: Versuch über den eigentlichen Neutestamentlichen Begriff des Glaubens, Tübingen

1779; Seiler's Schriftlehre von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott, Erlangen 1777; Süßkind: Ist unter der Sündenvergebung, welche das Neue Testament verspricht, Aufhebung der Strafe zu verstehen? in Flatt's Magazin, St. 3, S. 190; Reinhard's Predigt: daß die Vergebung der Sünden auch auf die nothwendigen verderblichen Folgen unserer Vergehungen den wohlthätigsten Einfluß habe, 1802; d. XIX. p. Trin.

Eilfte Abtheilung.

Von den Gnadenwirkungen, dem freien Willen und der göttlichen Vorherbestimmung.

§. 1.

Ueber die Art und Weise, wie der Mensch zu tugendhaften und Gott wohlgefälligen Gesinnungen gelange, was der Mensch dazu durch seine Kräfte vermöge, und was Gott dabei wirke? — über diese Lehre von den Gnadenwirkungen Gottes waren bis auf die Zeiten Augustin's im 5ten sec. keine allgemein bestimmten Grundsätze in der Kirche festgesetzt. Bis zu diesem Zeitraum wurden der Glaube und die Befolgung der göttlichen Gebote von dem freien Willen des Menschen abgeleitet, vermöge dessen er sowohl das Gute als das Böse wählen könne. Die griechischen Kirchenväter insbesondere vertheidigten mit vielem Nachdrucke die Freiheit des menschlichen Willens gegen einige heidnische Philosophen und Gnostiker. Sie schließen zwar den göttlichen Beistand zum Guten nicht aus, verbinden ihn vielmehr mit der eigenen Wirksamkeit des Menschen, setzen ihn aber blos darin, daß Gott Anweisungen und Antriebe zum Guten und Kräfte zum Handeln giebt; — hingegen den Entschluß, jenen Anweisungen und Antrieben zu folgen, und den Gebrauch dieser Kräfte zum Guten und Bösen, lassen

sie blos von dem Menschen selbst abhängen; sie betrachten selbst den Glauben als Etwas, das in der Gewalt des Menschen ist. Die lateinischen Kirchenväter sprechen zwar selten und unbestimmter von den Gnadenwirkungen Gottes, Tertullian, und noch mehr Cyprian, schreiben zuweilen Gott alles Gute zu; daß sie aber dem Menschen nicht alles Vermögen zum Guten absprechen, erhellt daraus, daß sie an andern Stellen dem Menschen die Freiheit in der Wahl des Guten und Bösen beilegen; daß aber nicht alle Menschen gebessert und selig werden, und also einige zur Seligkeit, andere zur Verdammniß bestimmt sind, davon setzen die griechischen und lateinischen Kirchenväter insgesammt vor Augustin den Grund in das Vorherwissen Gottes, indem Gott einem Jeden sein Schicksal im Voraus so angeordnet habe, wie er es vorhergesehen, welchen Gebrauch er von den ihm ertheilten Mitteln gemacht, ob er sich bekehrt oder nicht bekehrt haben werde.

§. 2.

Im 5ten sec. wurden zuerst Streitigkeiten über das Vermögen des Menschen zur Besserung und Tugend geführt. Pelagius, welcher den Menschen auch nach dem Sündenfalle für nicht verdorben hielt, behauptete, der Mensch habe das Vermögen, eben so gut das Böse als das Gute zu wählen und zu thun, und daß der Mensch, wenn er nur wolle, ohne Sünde oder im Guten vollkommen seyn könne; er leugnete dabei nicht den göttlichen Beistand, adjutorium divinum, sondern erklärte diesen für nöthig; die Gnade Gottes aber setzte er in die Mittheilung der moralischen Kraft des Menschen, Gutes und Böses zu wollen, und in die Mittheilung des Unterrichts und der mannigfaltigen Bewegungsgründe zum Guten. Er unterschied: die Menschen zur Erfüllung der göttlichen Gebote posse, velle esse oder agere, — die Möglichkeit, oder die den Menschen mitgetheilte natürliche Kraft zu moralischen freien

Handlungen —, weshalb er ausdrücklich erklärte, daß Gott dieselbe mit Hülfe seiner Gnade unterstütze; das posse oder die Möglichkeit kommt von Gott und ist ein gratuitum bonum a Deo, das velle und agere aber hängt von unserm freien Willen und von unserer Neigung zum Guten ab. Er leugnete also nicht die Gnade, ließ sie aber nicht auf den Willen, sondern blos auf den Verstand wirken, er nahm nur externam, nicht internam gratiam an. Die Vorherbestimmung gründete er, wie alle griechische und lateinische Kirchenväter vor ihm, auf das Vorherwissen Gottes. Gegen die vom Pelagius vorgetragenen Sätze lehrte Augustin: der Mensch sey ganz verdorben, so daß es ihm am Können sowohl als am Wollen zum Guten fehle; weit entfernt also, daß der Mensch selbst den Anfang zu seiner Besserung mache, wie die Pelagianer lehrten, so bewege vielmehr die Gnade Gottes selbst den Willen, und komme demselben mit ihrer Wirksamkeit zuvor, und zwar nicht blos durch die äußerlichen Mittel des Unterrichts, sondern durch eine innere und geheime Wirksamkeit. Diese sey bei allen einzelnen guten Handlungen wirksam, durch welche auch die Liebe als der Inbegriff aller Tugenden gewirkt werde, und diese Gnade wirke selbst wider den Willen des Menschen und sey unwiderstehlich. Der Grund und die Ursache, warum ein Mensch gut, der andere böse sey, beruht, wie er glaubt, einzig uud allein auf der göttlichen Gnade, nach welcher, vermöge eines verborgenen und unbedingten Rathschlusses Gottes, Einige zum Reiche Gottes bestimmt sind, Andere aber nicht, über welchen Rathschluß sich um so weniger irgend Jemand beklagen könne, da alle Menschen auf gleiche Weise zur massa perditionis gehören und der Verdammniß schuldig seyen. Zwischen beiden Partheien traten die Mönche in Massilien, nachher Semipelagianer genannt, auf, welche lehrten: der Mensch habe noch Kraft genug, das Gute zu erlernen und zu üben, doch müsse ihn dabei überall die göttliche Gnade

hominem habere libertatem, sed non habere vim sine spiritu sancto etc. Allein Melanchthon änderte seine frühere Meinung, und behauptete in der 2ten Ausgabe seiner locorum theologicorum, daß der Mensch sich bei seiner Besserung nicht ganz leidend verhalte, sondern daß sein Wille sammt dem Worte Gottes und dem heiligen Geist wirke. Ueber diese Lehre, welche man den Synergismus genannt hat, weil man behauptete, der Mensch cooperire aus natürlichen Kräften zu seiner Besserung, entstand Anno 1558 zwischen Amsdorf und Flacius, den Vertheidigern der Lutherischen Meinung, Streit mit Pfeffinger in Leipzig und Strigelius in Jena, den Anhängern des Philippistischen Synergismus. Zur Beilegung dieser Streitigkeiten und der katholischen Lehre im Concilio Tridentino, wurde in der Formula concordiae die Lehre festgesetzt: post lapsum homini deesse liberum arbitrium in spiritualibus. In Ansehung der Prädestinationslehre verließen die Reformatoren nach und nach die anfangs von Luther im Augustinischen Sinne behauptete Vorherbestimmung; in der Form. concord. wurden electio und praedestinatio für synonyma erklärt und blos auf bonos et delectos dei filios bezogen, und von der praescientia dei unterschieden, welche blos darin bestehe, quod deus omnia noverit antequam fiant atque pertineant ad bonos et malos.

§. 4.

Unter den Reformirten.

Dagegen fand die Lehre von dem unbedingten Rathschlusse Gottes über die Seligkeit und Verdammniß der Menschen an Calvin und Beza strenge Vertheidiger, durch welche sie auch in das theologische System aufgenommen wurde. Doch nahmen sie nicht alle Reformirten an, und mehrere schweizerische Theologen widersprachen derselben. Diejenigen, welche diese Meinung des Calvin vertheidigten, hießen Particularisten, quia non universalem

sed particularem dei gratiam defendunt. Sie trennen sich aber in Ansehung ihrer Vorstellung von der Ordnung, in welcher sie sich die Fassung dieses göttlichen Rathschlusses denken, in die sogenannten Supralapsarios und Infralapsarios; Einige nämlich setzen dieses decretum dei absolutum vor dem decreto de lapsu hominum und behaupten, Gott habe diesen Rathschluß gefaßt, ehe der Mensch geschaffen wurde und gesündigt habe; Andere nehmen an, Gott habe diesen Rathschluß erst nach dem Falle der ersten Menschen gefaßt, nachdem er gesehen, daß der Mensch fallen würde. Die Erstern heißen Supralapsarii und die Andern Infralapsarii, und diese Meinung der Letztern ist auch von der Synode zu Dordrecht 1618 und 1619 bestätigt worden. Ueber diesen Particularismus aber entstand in der reformirten Kirche in den Niederlanden zu Anfang des 17ten sec. ein heftiger Streit zwischen Arminius und seinem Collegen Franz Gomarus, der die Veranlassung zu der besondern Parthei der Remonstranten oder Arminianer wurde, die auch Universalisten heißen. Sie behaupten eine allgemeine Gnade Gottes, worunter sie die natürlichen Kräfte des Menschen, die sie zur Besserung und Seligkeit für hinreichend halten, nebst den von Gott verliehenen Hülfsmitteln zur Erkenntniß der Religion und Sittenlehre verstehen, und den Gnadenmitteln keine andere als moralische Kraft, durch die Bekanntmachung und Erinnerung heilsamer Wahrheiten beilegen. Vergl. Baumgarten's Geschichte der Religionspartheien, S. 1010.

§. 5.

In der katholischen Kirche wurde auf dem Concil. Trident. dem Menschen auch nach dem Falle überhaupt liberum arbitrium zugeschrieben, aber absichtlich unerklärt gelassen, was durch liberum arbitrium zu verstehen sey. Wegen Mangel dieser nähern Bestimmungen wurden daher auch im 16ten und 17ten sec. über diese und andere da-

den neuern Zeiten die Meinung der Socinianer und Arminianer so viel Eingang, daß man die Wirklichkeit übernatürlicher Gnadenwirkungen nicht nur aus philosophischen Gründen bestritt, sondern auch darthun wollte, daß sie nicht in der heiligen Schrift gelehrt worden. Veranlassung zur nähern Untersuchung über diesen Gegenstand gab Schubert, Professor der Theologie zu Helmstädt, welcher in seinem Unterricht von der Kraft der heiligen Schrift, Helmstädt 1755, die Kraft der heiligen Schrift und das Zeugniß des heiligen Geistes mehr von einer vernünftigen Ueberzeugung durch die natürliche Kraft der Wahrheit, als von übernatürlichen Wirkungen herleitete, und also blos eine logisch moralische Kraft des Menschen, zu bessern und zu überzeugen, annahm. Dieser fand an E. A. Bertling, ebenfalls Helmstädtischer Theologe, einen Gegner, der Anno 1756 eine Schrift: Vorstellung, was die Lutherische Kirche von der Kraft der heiligen Schrift lehre und nicht lehre, Danzig, in 8., gegen ihn herausgab, worin er die Meinung der Lutherischen Kirche sehr umständlich vorträgt und vertheidigt, wodurch neue Schriften und Untersuchungen über diesen Gegenstand veranlaßt wurden. Am gründlichsten ist die unmittelbare Einwirkung Gottes in die Seele des Menschen vertheidigt worden in den freundschaftlichen Unterredungen über die Wirkung der Gnade (von Woltersdorf), 4 Bände, Halle 1774. Dagegen lehrten Andere, wie Eberhard in seiner Apologie des Sokrates, Bd. 1. S. 119, daß der Mensch durch die Wahrheiten der christlichen Religion gerade eben so gebessert werde, wie sonst jede Wahrheit, jede Belehrung Gesinnung und Entschlüsse erzeuge. Zwar vertheidigte Junckheim in seinem Buche: von dem Uebernatürlichen in den Gnadenwirkungen, Erlangen 1775, 8., den Namen: übernatürliche Gnadenwirkungen; aber in einem andern als bisher gewöhnlichen Sinne. Er zeigte nämlich: daß die Wirkungen des göttlichen Wortes, wenn sie gleich in den Wahrheiten selbst

gegründet, und der Natur des Menschen völlig gemäß seyen, dennoch um ihres Ursprungs als einer göttlichen Offenbarung und ihres Erfolgs willen übernatürlich heißen müssen, und allen natürlichen Unterricht weit übertreffen.

Zwölfte Abtheilung.

Von den christlichen Hülfsmitteln zur Besserung, dem Worte Gottes und den Sacramenten.

Erster Abschnitt.

Von dem Worte Gottes.

§. 1.

Die Eintheilung des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium, oder der in den Schriften des Alten und Neuen Testaments enthaltenen Religionslehren, und der Unterschied, den man zwischen beiden in Ansehung ihres besondern Verhältnisses zur Belehrung und Besserung nach einem willkührlichen und vom Neuen Testamente abweichenden Sprachgebrauche angenommen hatte, veranlaßte zuerst im 16ten sec. die sogenannten antinomistischen Streitigkeiten. Das Neue Testament und besonders Paulus unterscheidet zwar selbst zwischen Gesetz und Evangelium, und legt beiden verschiedenen Werth und Nutzen bei; aber die Theologen folgten weder genau diesem biblischen Sprachgebrauch, noch nahmen sie jene Ausdrücke immer in einerlei Bedeutung. Bald verstand man unter dem Gesetze blos die positive Gesetzgebung Mosis, bald den praktischen Theil des Christenthums. Das Evangelium nahm man bald im engern Sinne von der Verkündigung der Gnade Gottes durch den Glauben an Jesum, bald im weitern Verstande von der gesammten Religionslehre Jesu, sowohl ihren Vorschriften als Verheißungen nach, wodurch Mißver-

ständnisse und Streitigkeiten unvermeidlich waren. Die ersten Streitigkeiten hierüber erregte Johannes Agricola von Eisleben; die Veranlassung hierzu gab ihm die Lehrart, welche Melanchthon in dem Visitationsbuche für den gemeinen Unterricht des Volks empfohlen hatte, nach welcher man dem Sünder zuerst das Gesetz predigt, ihn dadurch in Schranken setzen, zur Erkenntniß seiner Sünden und zur Reue darüber bringen, und alsdann erst durch die Versicherung des Evangeliums von der Gnade Gottes in Christo aufrichten und beruhigen sollte. Dieser Lehrart widersprach Agricola mit vieler Heftigkeit, als ob dadurch die reine Lehre Christi wieder verfälscht würde. Mit dem Gesetze, behauptete er dagegen, habe das Christenthum nichts zu thun, das gehöre nur auf das Rathhaus, die Buße müsse also nicht aus dem Gesetze oder dem Decalogus, sondern aus dem Leiden und Sterben des Sohnes Gottes durch das Evangelium gelehrt werden. Sein Hauptgrund war, daß ächte Buße immer von der Liebe zum Guten, also vom Glauben an Christum, durch welchen dieselbe allein in uns bewirkt werde, anfangen müsse, und daß das Evangelium allein alles dasjenige und vollständiger leiste, als was man von dem Gesetze erwarte, indem es den Menschen mit Reue über seine Sünden erfüllen, und zugleich durch die verheißene Gnade Gottes aufrichten und beruhigen könne, damnare et solvere, und es also des besondern Vortrags des Gesetzes gar nicht bedürfe. Für so irrig und gefährlich diese Behauptung des Agricola von den ältern Theologen angesehen wurde, für so unbedeutend wurde sie von den neuern gehalten, die den ganzen Streit blos für einen Wortstreit erklärten. Daß aber dieser Streit nichts weniger als Wortstreit gewesen und eine sehr wichtige Frage betroffen habe, und was wohl die eigentliche Behauptung des Agricola möge gewesen seyn, hat Nitzsch in's Licht zu setzen gesucht in seinen zwei Programmen de Antinomismo Johannis Agricolae,

1804. Vergl. Plank's Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, S. 1—54; Walch's introductio in libros symbolicos, p. 808. Man nannte die Anhänger des Agricola Antinomi oder Gesetzstürmer, welche aber in verschiedenen Meinungen von einander abwichen, und daher in drei Klassen getheilt werden. In die erste gehören die eigentlichen Anhänger des Agricola, welche dem Gesetze allen Nutzen für Christen, auch für die unbekehrten, zur Erweckung der Buße absprechen. Die andere erkannte zwar die Nutzbarkeit des Gesetzes zur Buße der Sünder, erklärte aber das Evangelium in dem sogenannten engern Sinne für eine Predigt der Buße, quae hominem damnet, wozu selbst Melanchthon gehörte; und die dritten gaben zu, daß das Gesetz bei der Bekehrung der Lasterhaften zur Hervorbringung der Reue nützlich, unnütz aber für die Gebesserten und Tugendhaften sey, welche also blos den civilem und paedagogicum usum legis zugaben, den normativum aber verwarfen. Zur Beilegung dieser Streitigkeiten bestimmte die Form. concord., Art. V., den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium, und Art. VI. setzte sie triplicem legis moralis usum fest, nämlich politicem, paedagogicum oder elenchticum, der die Menschen zur Erkenntniß der Sünden leite, und didacticum oder normativum, um den Wiedergeborenen zur Richtschnur ihres Verhaltens zu dienen. Endlich bemerken wir noch, daß man auch einige Aeltere zu den sogenanuten Antinomis in einem ganz verschiedenen Sinne rechnet, nämlich die Gnostiker und Manichäer, welche das Gesetz Mosis gänzlich verwarfen, und leugneten, daß dasselbe vom guten Gott gegeben sey.

§. 2.

Von der Kraft des göttlichen Wortes.

Ueber die Art und Weise, wie das Wort Gottes auf das Herz des Menschen wirke und worin diese Kraft be-

stehe, ist auf verschiedene Weise selbst in unserer Kirche gestritten worden. Nach der öffentlichen Lehre unserer Kirche nämlich wird den Wahrheiten der Schrift nicht nur eine natürliche, sondern auch eine übernatürliche Kraft beigelegt, welche mit den Gnadenwirkungen einerlei ist. Ueber diese Lehre erregte in den Jahren 1621—28 Hermann Rathmann, Pastor zu Danzig, Streitigkeiten, indem er behauptete, daß die heilige Schrift keine andere Kraft als die jedes andern Buchs habe, daß daher der heilige Geist mit seiner Gnadenwirkung noch besonders dazu kommen und dadurch erst das Wort zur Erleuchtung und Bekehrung geschickt machen müsse. Die Streitschriften hierüber und die Geschichte des Streits selbst findet man in Walch's Religionsstreitigkeiten der Lutherischen Kirche, Bd. 1. S. 225. Eine blos natürliche und moralische Kraft ist dem Worte Gottes nicht nur von den Arminianern und Socinianern, sondern auch von Claude Pajon, starb 1685, reformirtem Prediger zu Orleans, zugeschrieben worden, dessen Meinung damals auf verschiedenen Synoden in Frankreich verdammt wurde, aber nachher selbst in unserer Kirche, obgleich nicht ohne Widerspruch von Mehreren, besonders seit den von Schubert und Bertling hierüber herausgegebenen Schriften, angenommen und vertheidigt worden ist.

§. 3.

Endlich hat es mehrere Fanatiker und Mystiker gegeben, welche mit Herabsetzung oder gänzlicher Verachtung der in der Schrift enthaltenen Religionslehre, welche das äußere Wort genannt wurde, dem innern Lichte, dessen sie sich rühmten und worüber sie sich auf eine dunkle und verschiedene Weise erklärten, den größten Werth beilegten und das reinere Wort Gottes nannten. Zu den Aelteren, die sich eines solchen innern Lichts rühmten, gehören die Messalianer im 4ten sec., auch εὐχέται genannt, im 14ten

sec. die Hesichiaten, welche die Anstalten der christlichen Kirche verachteten, und sich des göttlichen Lichts rühmten, um der göttlichen Natur theilhaftig zu werden. Zur Zeit der Reformation rühmten sich des innern Lichts die Anabaptisten, welche daher das geschriebene Wort gering schätzten, und Caspar Schwenckfeld leugnete, daß das äußere Wort ein Mittel sey, wodurch Gott die Bekehrung des Menschen wirke, und lehrte, daß diese Bekehrung nur durch einen übernatürlichen Einfluß des Mensch gewordenen Wortes und des Gott gewordenen Menschen Jesus geschehe, welche Meinung sich auf seine Hypothese von Glorification des menschlichen Fleisches Christi gründete. Gegen diese Enthusiasten erklärten sich unsere symbolischen Bücher, besonders in den Schmalkaldischen Artikeln, S. 331. Dergleichen Fanatiker und Mystiker hat es aber auch hernach noch immer gegeben. Dahin gehören die Theosophen, Dichtelianer, und besonders die Quäker.

Zweiter Abschnitt.

Von den Sacramenten.

§. 1.

Das Wort Sacramentum, womit man in der lateinischen Kirche seit Tertullian außer mehreren andern Dingen vorzüglich die Taufe und das Abendmahl bezeichnete, wurde von den Kirchenvätern in vielfacher Bedeutung gebraucht. Man brauchte, wie die Griechen, μυστήριον von jeder verborgenen und geheimnißvollen Sache, als sacramentum trinitatis oder incarnationis Christi; von einer allegorischen dunkeln Rede nach der Vulgata, welche man Ephes. 5, 32, wo μυστήριον in dieser Bedeutung vorkommt, mit sacramentum, so wie auch nachmals, wie 1. Tim. 3, 16, mit sacramentum übersetzt hat; 3tens von heiligen Gebräuchen und mit besonderer Feierlichkeit verrichteten Handlungen, und besonders nach dem Beispiele Au-

gustin's von einem Symbol, einer heiligen Sache oder Zeichen, das etwas Höheres zu bedeuten habe, de signo gratiae, z. B. vom Regenbogen, von der ehernen Schlange, von dem Kreuze und andern, daher auch die Sacramente signa und die Lehre von den Sacramenten theologia symbolica oder de signis genannt wurde. Vergl. Schröckh's Kirchengeschichte, XXVIII. S. 43., unter sacramentum; Walch's Einleitung in libros symbolicos, p. 461. Bei dieser Vieldeutigkeit des Worts darf es nicht befremden, daß man bald mehr bald weniger Sacramente annahm, auch ist es ungewiß, in welchem Sinne Taufe und Abendmahl von den Kirchenvätern Sacramente genannt wurden, ob es gleich aus den Stellen Tertullian's wahrscheinlich ist, daß sie eine heilige Handlung, durch die man sich an Eides statt zu etwas verpflichtet, darunter verstanden haben. Bis auf die Zeiten des Petrus Lombardus im 12ten sec. blieb die Zahl der Sacramente unbestimmt, wenigstens wurde die von Einigen im Mittelalter festgesetzte Zahl nie allgemein angenommen. Rabanus Maurus, im 9ten sec., nahm 4 Sacramente an, die Taufe, das geweihete Oel, χρίσμα, den Leib und das Blut Christi, welche von ihren verborgenen und heiligen Kräften diesen Namen führen sollen. Paschasius Radbertus erklärte sich für drei, die Taufe, die heilige Salbung und den Leib und das Blut Christi. Gottfried von Vendome, im 2ten sec., spricht von 5 Sacramenten, der Taufe, Firmelung, Priesterweihe, Abendmahl und letzte Oelung, von weit mehreren aber Hugo de Sancto Victore. Vergl. Cramer's Fortsetzung, VI. S. 335. Allein Anno 1124 belehrte Otto, Bischof von Bamberg, die von ihm bekehrten Pommern, daß die Kirche 7 Sacramente habe. Petrus Lombardus aber, der um diese Zeit lebte, war der Erste, der diese wahrscheinlich schon ziemlich verbreitete Lehre von 7 Sacramenten in das theologische System aufnahm, systematisch entwickelte und befestigte, und durch sein An-

sehn in allgemeine Aufnahme brachte. Durch Thomas von Aquino, der über die 7 Sacramente am ausführlichsten schrieb, hat diese Lehre diejenige Bestimmung erhalten, von welcher man in der katholischen Kirche dem Wesentlichen nach nicht abgewichen ist. Diese 7 Sacramente heißen: die Taufe, die Firmelung, d. i. die Salbung mit dem geweihten Oele, die Oelung der Kranken, extrema unctio, das Abendmahl, die Buße, die Ehe und die Weihung der Kleriker, ordinatio. Nach dem Thomas ist ein sacramentum überhaupt ein Zeichen einer solchen Sache, wodurch der Mensch geheiligt wird, das uns theils an das Leiden Christi erinnert, theils die zur Heiligung nöthige Gnade vorhält, theils ein Prognostikon der künftigen Herrlichkeit ist. Er hält sie für Mittel, durch welche dem Menschen übernatürliche Gnade zu seiner Heiligung mitgetheilt und versichert wird, welche Kraft sie von dem Leiden Christi haben. Die Materie der Firmelung soll das vom Bischof geweihte Oel seyn, weil das Oel das schicklichste Bild ist, die Fülle des Geistes zu bezeichnen; die Form desselben sind die Worte: ich zeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes, ich firmele dich mit dem Oele des Heils im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Die Confirmanden sollen durch dieses Sacrament das Wachsthum und vollkommene Alter zum geistlichen Leben erhalten, so wie die Taufe die erste Bewegung dazu giebt. Die Priesterweihe und die Ehe sollen den gemeinen Zustand der Kirche angehen, und die Priesterweihe zur geistlichen, die Ehe zur leiblichen Geburt gehören. Die Taufe, Firmelung und Priesterweihe geben einen characterem indelebilem, weil der Mensch durch diese drei Sacramente bestimmt wird, etwas anzunehmen oder zu verrichten, was zum Dienste Gottes gehört, sie dürfen daher auch nicht wiederholt werden; allein drei sind nach Beschaffenheit der Umstände nothwendig zur Seligkeit: die Taufe schlechterdings, die Buße für Denjenigen, der eine Todsünde be-

gangen hat, die Priesterweihe für die Kirche; die übrigen sind nur in so fern nothwendig, als durch sie die Seligkeit besser bewirkt wird. Die Zahl der 7 Sacramente wurde seit Lombardus Zeiten angenommen, ohne eine Ursache dieser bestimmten Zahl anzugeben. Erst in der Folge suchte man die Gründe davon auf, man gab aber verschiedene an, Einige, weil sie so viel Arzneien wider so viel Todsünden wären, Andere, weil sie zur Beförderung von sieben Haupttugenden bestimmt wären. Diese Anzahl wurde Anno 1439 vom Papst Eugen IV. auf dem Concilio zu Florenz zum Glaubensartikel der Kirche erhoben, und aufs Neue im Concil. Trident. bestätigt, wo auch die schon vorher von Scholastikern vorgetragene Lehre festgesetzt wurde: per novae legis sacramenta ex opere operato conferri gratiam. — In der morgenländischen Kirche hatte das Wort μυστήριον, das man außer andern zur Bezeichnung der Taufe und des Abendmahls gebrauchte, ein ähnliches Schicksal wie das lateinische sacramentum. Die ältern Kirchenväter bezeichneten damit den christlichen Glauben, die Menschwerdung Christi, die Taufe und das Abendmahl. Vergl. Walch's introductio in libros symbolicos, p. 163. Aber seit dem 6ten sec. werden in den Schriften des unächten Dionysius sechs solche μυστήρια oder sacramenta angegeben, nämlich die Taufe, das Abendmahl, die Reichung des heiligen Oels, die Einweihung der Priester, der Mönchsstand und die Gebräuche bei den Verstorbenen, welche Anzahl im 9ten sec. von Theodorus Studita, Aufseher über das Kloster Studium zu Constantinopel, noch mehr bestätigt wurde; das Sacrament der Ehe aber wurde von diesen griechischen Lehrern bestritten. Die neuern Griechen aber haben sieben Sacramente wie die Katholischen angenommen, und unterscheiden sich blos in einigen Stücken, nämlich in Ansehung der Firmelung und letzten Oelung, von einander. Vergl. Heineccii griechische Kirche, Bd. 2. S. 236.

§. 2.

Die Reformatoren verwarfen die scholastische Lehre von sieben Sacramenten, und nahmen in der Apologie, Art. VII., blos drei an, indem zu der Taufe und dem Abendmahl noch die Buße gesetzt wird, obgleich in der Folge von den Theologen die Zahl der Sacramente blos auf zwei eingeschränkt wurde. Vergl. Walchii introductio in libros symbolicos, p. 457. Der Begriff eines Sacraments wurde in der Apologie, Art. VII., so bestimmt, daß es ein Gebrauch sey, der von Gott geboten und mit welchem eine Verheißung der Gnade verknüpft sey; und wegen des von der römischen Kirche behaupteten Meßopfers wurde sacrificium und sacramentum so unterschieden, daß sacramentum ein Gebrauch sey, in welchem Gott uns Gnade mittheile, sacrificium aber eine Ceremonie, durch welche wir Gott ehren. Gegen die Katholischen, welche behaupten, daß die Sacramente ex opere operato nützten, wurde in der Augsburgschen Confession, Art. XIII., gelehrt, daß sie ohne Glauben keinen wahren Nutzen haben, mit demselben aber dadurch Vergebung der Sünden ertheilt werde. Da zwischen unsern und den reformirten Theologen Zwingli und Calvin gestritten wurde, ob die Sacramente Zeichen genannt werden könnten und bloße Zeichen wären, wodurch Gottes Gnade und Wohlthaten nur angezeigt würden, welches die Reformatoren behaupteten, die ihnen daher auch die Kraft zu rechtfertigen absprachen, so wurde in der Augsburgschen Confession, Art. XIII., gelehrt, daß sie zwar auch im gewissen Sinne Zeichen wären und so genannt werden könnten, aber nicht bloße Zeichen wären, nicht blos signa significantia, sondern praebentia et exhibitiva, welche göttliche Wohlthaten wirklich darreichen. Die Socinianer erklären sie blos für Ceremonien, wodurch die Christen das Bekenntniß ihres Glaubens ablegen, und sich dadurch von andern Reli-

gionspartheien unterscheiden. Die Arminianer unterscheiden sich dadurch von den Socinianern, daß sie den Sacramenten vim symbolicam oder significam und logico moralem beilegen, indem sie blos durch das Andenken und die Vorstellungen göttlicher Wahrheiten moralische Wirkungen hervorbringen.

Dritter Abschnitt.

Geschichte der Taufe.

§. 1.

Von den ältesten Zeiten der christlichen Kirche an wurde der Taufe allgemein die Kraft zugeschrieben, die Menschen göttlicher Gnadenwirkungen theilhaftig zu machen, ihnen Vergebung der Sünde zu verleihen, und ihre Seelen vom Bösen zu reinigen und mit Kraft zum Guten auszurüsten, und Mehrere leiteten selbst die Unsterblichkeit davon her. Der Grund dieser hohen Vorstellung scheint außer dem Hange des Menschen, in den einfachsten Religionsgebräuchen etwas Geheimes zu suchen, theils in den mißverstandenen Stellen der Schrift, welche die Kraft der Taufe betreffen, theils in der Denkungsart der damaligen Zeiten zu liegen, nach welcher den Lustrationen der Heiden, oder den mit vielen Vorbereitungen zur Aufnahme in die Mysterien verbundenen Weihungen große Wirkungen zugeschrieben wurden, die daher wegen des hohen Vorzugs der christlichen Religion der Weihung zu derselben in weit höherm Grade von den Vätern beigelegt wurden. Daher besonders die griechischen Kirchenväter mit eben den Worten die Taufe bezeichnen, welche die Griechen in ihren Mysterien gebrauchten. Vergl. Casauboni exercitationes. So wie man die Taufe wegen der hohen Kraft, die ihr beigelegt wurde, für nöthig zur Seligkeit hielt, so lehrten auch die katholischen Lehrer einstimmig, daß sie nur einmal geschehen müsse, blos einige Gnostiker hielten sie für un-

nöthig und schätzten sie als eine äußere Ceremonie gering. Wie sehr dagegen die katholischen Väter von der Nothwendigkeit der Taufe überzeugt waren, erhellt daraus, daß sie annahmen, daß die Patriarchen in der Unterwelt getauft worden seyen, um der ewigen Seligkeit theilhaftig werden zu können; doch glaubten sie, daß der Märtyrertod oder die Bluttaufe den Mangel der Wassertaufe auf das Vollkommenste ersetze, und daß sie, wenn die Wassertaufe vorhergegangen sey, die nach derselben begangenen Sünden auslösche. Die überspannte Vorstellung von der Kraft der Taufe erzeugte eine doppelte, einander entgegengesetzte Meinung; Einige nämlich glaubten, daß es rathsam sey, sie so lange als möglich aufzuschieben, weil durch sie nur die vor der Taufe begangenen Sünden vergeben würden, da die Vergebung der nach der Taufe verübten Sünden entweder gar nicht, oder durch schwere Uebungen zu erlangen sey, daher sich auch Mehrere erst kurz vor ihrem Tode taufen ließen, wie Constantin der Große. Andere hielten aber eben wegen dieser Wichtigkeit dafür, daß sie auch Kindern nöthig sey und an ihnen bald nach der Geburt vollzogen werden müsse; wie frühzeitig aber die Kindertaufe statt gefunden hat, ob sie schon zur Apostelzeit oder in dem nächsten Zeitalter schon gewöhnlich gewesen sey, kann aus Mangel historischer Nachrichten nicht erwiesen werden. So viel ist gewiß, daß sie zur Zeit des Tertullian in Afrika nicht ungewöhnlich gewesen ist, daß sie aber auch nicht für ein Kirchengesetz angesehen wurde, da dieser Kirchenvater so sehr gegen die Kindertaufe eifert. Warum eilt, sagte er, das unschuldige Alter zur Vergebung der Sünden? Allein Origenes spricht schon von der Kindertaufe als einem unter den Christen gewöhnlichen Gebrauch, und leitet dieselbe von einer Ueberlieferung der Apostel her, und auf einer Versammlung, welche Cyprian Anno 253 veranstaltete, entschieden die sämmtlichen 66 Bischöfe, die zusammen gekommen waren, über die Frage, ob die Kinder

gleich

gleich in den ersten Tagen nach ihrer Geburt, oder erst den 8ten Tag darauf zur Taufe zugelassen werden sollten, dahin, daß keinem gebornen Menschen die Gnade und Barmherzigkeit Gottes versagt werden dürfe. Da man die Taufe für die nothwendige Bedingung zur Seligkeit hielt, so wurde die Kindertaufe bald allgemein für nöthig gehalten, dabei dauerte aber der andere Gebrauch noch lange fort, sich im höhern Alter oder auf dem Krankenbette taufen zu lassen, und dieser Aufschub der Taufe bis zum Krankenlager gab Veranlassung, sich statt des Untertauchens blos der Besprengung mit Wasser zu bedienen, welche allgemein für gültig erkannt wurde. Vergl. Guil. Wall historia baptismi infantum, ex Angl. lat. vertit et observat. auxit J. L. Schlosser, 2 Vol., 1748 — 53, 4.; J. G. Walchii historia Paedobaptismi IV priorum seculorum, Jena 1739. Da man, einige gnostische Sekten ausgenommen, allgemein lehrte, daß die Taufe als Einweihung zur christlichen Kirche nur einmal geschehen könne und nicht wiederholt werden dürfe, so entstand die Frage, was von Ketzertaufe zu halten sey, worüber es im 3ten sec. zu einem lebhaften Streite kam. Cyprian, nebst den afrikanischen und mehreren asiatischen Christen, bestritt gegen den römischen Bischof Stephanus die Gültigkeit der Ketzertaufe, und forderte, daß Jeder, der von einer ketzerischen Parthei getauft war, bei dem Uebergange zur katholischen Kirche die Taufe derselben als die einzig rechtmäßige annehmen solle. Eben dasselbe behaupteten die Novatianer und im 4ten sec. die Donatisten, welche nur ihre Gemeinden für die wahre reine Kirche hielten.

§. 2.

Je größer und ausgebreiteter die Begriffe von einer angeborenen Verdorbenheit des Menschen wurden, welches vorzüglich durch Augustin's Lehrsätze geschah, für desto unentbehrlicher wurde die Taufe gehalten, daher man auch

mit Vollziehung derselben immer mehr eilte, und die Kindertaufe allgemein in der Kirche eingeführt wurde. Augustin lehrte, daß alle ohne Taufe gestorbenen Kinder wegen der Erbsünde verdammt würden, doch nimmt er nur den geringsten Grad der Verdammniß bei diesen an; ferner, daß die Taufe alle Sünden wegnehme und die Gnade und Seligkeit ertheile, und daß auch die Ketzertaufe gültig sey, aber außer der katholischen Kirche nichts nutze; er glaubte nämlich, es komme überhaupt auf die Person des Taufenden nichts an, wenn nur die evangelischen Worte dabei gesprochen wurden, welchen Sinn auch Jene mit diesen Worten verbänden; dabei nahm er auch an, daß den Kindern der Glaube ihrer Pathen zu statten komme. Die Pelagianer verwarfen die Kindertaufe nicht, hielten sie vielmehr für nöthig und nützlich, um zum Himmelreich zu gelangen, weil sie sonst, wenn sie ohne Taufe stürben, nur in das ewige Leben kommen würden.

§. 3.

Die seit dem 5ten sec. angenommenen und verbreiteten Begriffe von der magischen Kraft der Taufe erhielten sich nicht nur in der katholischen Kirche in der Folge, sondern wurden durch die abergläubischen Gebräuche, die man damit verband, vermehrt. Allein mitten in dem Schooße der rechtgläubigen Kirche verbreiteten sich sowohl in den morgenländischen als in den abendländischen Gegenden mehrere kleine freidenkerische Partheien, welche sich sowohl den verdorbenen Sitten, die durch den abergläubischen Gottesdienst der herrschenden Kirche befördert wurden, als der geistlichen Hierarchie entzogen und mit den abergläubischen Gebräuchen der Kirche, die sie verachteten, auch die Sacramente gering schätzten oder verwarfen. Unter den Griechen waren es im 12ten sec. die Bogomilen, die Messalianer und Euchyten; in der lateinischen Kirche die aus den Paulicianern entstandenen sogenannten Manichäer, welche

sich vom 11ten und 12ten sec. an aus dem griechischen Reiche in Italien, Frankreich, den Niederlanden, England und Deutschland ausbreiteten und καθαροί, patrini, Bulgaren und später Albigenser hießen. Sie nannten die gewöhnliche Taufe der Kirche eine bloße Wassertaufe, rühmten dagegen das Sacrament des Händeauflegens, welches sie die geistige Taufe nannten, weil dadurch der Geist mitgetheilt und die Sünde vergeben werde. Sie tauften daher Diejenigen, welche zu ihrer Parthei übertraten, ohne Gebrauch des Wassers, durch Berufung des heiligen Geistes, Singen des Vaterunsers und Händeauflegen. Vergl. Schröckh's Kirchengeschichte, XXIX., S. 772. Die Arnoldisten, die Petrobrusianer, die Henricianer, die Waldenser im 12ten sec. verwarfen die Kindertaufe als unnütz, weil die Kinder keinen Glauben haben können, der dazu erfordert wird. Die Begharden, Beguinen, Lollharden im 13ten sec. und Spiritualen verwarfen überhaupt die Sacramente, als Dinge, welche nur für Kinder im Christenthume, nicht für Vollkommnere wären. Wiclef, Gerson und Huß lehrten, daß die Taufe, wenigstens der kleinen Kinder, nicht nothwendig zur Seligkeit sey. Dagegen blieben die Scholastiker nicht nur der Augustinischen Lehre von der Kraft der Taufe treu, sondern entwickelten und befestigten sie noch mehr. Nach Petrus Lombardus empfingen die Kinder dadurch Befreiung von der Erbsünde und zugleich die Kraft, bei erlangtem Gebrauch ihres Verstandes gute Werke zu thun; nach dem Thomas von Aquino hebt die Taufe alle Schuld der Sünde auf, ertheilt dem Menschen die Gnade und die Tugenden, welche die Gnade wirkt, und ist absolut nothwendig Jedem, der selig werden will, daher auch die römische Kirche lehrte: baptismum delere culpam et poenam, infundere gratiam et prodesse ex opere operato et imprimere characterem indelebilem.

§. 4.

Zur Zeit der Reformation traten mehrere Schwärmer auf, welche sich berufen fühlten, die bisher verdorbene Kirche noch mehr von ihren Verunstaltungen, nicht nur in Ansehung ihrer Lehre, sondern der Sitten und des gemeinen Wesens, zu reinigen, und sie zu ihrer größten Vollkommenheit zu erheben, wobei sie sich besonderer göttlicher Offenbarungen rühmten. Zu ihnen gehörten die Anabaptisten, welche die Kindertaufe zugleich als nichtig und ungültig verwarfen. Gegen diese Anabaptisten so wie gegen die römisch-katholische Kirche von der besondern Kraft des Wassers bei der Taufe, wurde in unsern symbolischen Büchern in der Augsburgschen Confession, Art. IX., und in der Apologie, S. 150, gelehrt: daß es nothwendig sey, auch die Kinder zu taufen, und daß die Taufe ihre Kraft von dem Worte und dem Glauben erhalte; und um der Taufgesinnten willen wurde festgesetzt, daß den Kindern bei der Taufe durch den heiligen Geist eine Art von Glauben mitgetheilt werde, actio spiritus sancti, per quam talis affectio oritur in infante, qualis deo placet. Auch wird die Lehre Schwenckfeld's in der Form. concord. verworfen, welcher erklärte, daß er nichts von der Kindertaufe halte, und glaube, daß die Menschen nur durch den Glauben im Blute Jesu, und nicht durch die Taufe selig würden; er verwarf also die Nothwendigkeit des äußern Gebrauchs der Wassertaufe, und behauptete eine innere mit dem heiligen Geiste, deren Ertheilung sich Christus selbst und allein vorbehalten habe, und auf diese schränkte er den Befehl Christi ein. Vergl. Planck's Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, V., S. 207.

§. 5.

Die Quäker (1649 entstanden) verwarfen gleichfalls die äußerliche Taufe, als eine Wassertaufe, welche nichts

nütze und ehemals nur eine Abbildung der innern und geistigen Taufe dargestellt habe, dürfe daher auch in der christlichen Kirche nicht beibehalten werden. Die wahre eigentliche Taufe sey eine Taufe des Geistes, welche in der Wiedergeburt bestehe, wenn das innere geistige Licht zu seiner Kraft kommt. Die Socinianer, welche in Ansehung der Kindertaufe unter sich nicht einig waren, da sie von Einigen verworfen, von Andern als unschädlich beibehalten wurde, hielten die Taufe für eine bloße Ceremonie, welche sich anfänglich blos auf die Ungläubigen bei ihrem Uebergange zum Christenthume bezogen habe, und daher nicht von allgemeiner Bestimmung sey, aber doch als schicklicher Gebrauch, die Kinder in die christliche Kirche aufzunehmen, beizubehalten wäre: welcher Meinung auch die Arminianer sind; und dieser Socinianismus hat auch in den neuern Zeiten den meisten Beifall erhalten. Die letzten Streitigkeiten hierüber sind veranlaßt worden durch eine von Reiche, Berlin 1774, 8., herausgegebene Schrift: Die Taufe der Christen, ein ehrwürdiger Gebrauch, aber kein Gesetz. Dagegen schrieb Troschel, Prediger in Berlin, 1774, 8.: Die Wassertaufe der Christen, ein Gesetz Christi und kein willkührlicher Gebrauch. Zu den neuern Schriften gehören: Ueber die Taufe, eine freimüthige Untersuchung, veranlaßt durch Vorgänge des Zeitalters, Leipzig 1802, 8.; C. Fr. Eisenlohr historische Bemerkungen über die Taufe, Tübingen 1804, 8.

Vierter Abschnitt.

Vom heiligen Abendmahl.

§. 1.

Bis auf die Zeiten des Paschasius Radbertus im 9ten sec., waren in dem Lehrbegriff vom Abendmahl bei aller hohen Kraft, die man demselben vom Anfange an beilegte, die Vorstellungen der Kirchenväter davon un-

bestimmt und verschieden. Selbst ein und derselbe Kirchenvater ist sich in Aeußerungen darüber nicht gleich, und drückt sich in Bildern und Metaphern aus, die eines so mannigfaltigen und seiner sonstigen Erklärung so ganz entgegenstehenden Sinnes fähig sind, daß sich daraus ergiebt, daß sie selbst keine deutlichen und bestimmten Vorstellungen über diese Lehre gehabt haben können. Jeder folgte seiner eigenen Vorstellungsart, unbeschadet seiner Rechtgläubigkeit, und Keiner wurde wegen seiner Meinung über diese Lehre vor dem 11ten sec. verketzert. Die früheste Vorstellung vom Abendmahl war die eines Opfers, das Gott dargebracht wurde, eine Vorstellung, auf welche die neutestamentliche Lehre von dem Tode Jesu als einem Opfer für die Sünden der Menschen so natürlich führte. Aber die Begriffe, die man mit dem Abendmahl als einem Opfer verband, waren sehr verschieden. Einige scheinen blos auf das mit dieser Handlung verrichtete Gebet zu sehen, und es blos von einem Dank- und Lobopfer zu verstehen, das Gott, wie jedes andere Gebet, dargebracht werde, weil man Gott für alle dem menschlichen Geschlechte durch Jesum ertheilte Wohlthaten, besonders aber für den zum Besten der Menschen veranstalteten Tod, dankte. Daher auch diese ganze Handlung den Namen Eucharistie oder Dankopfer erhalten hat. Andere aber sahen mehr auf die Elemente des Brodts und Weins, und betrachteten daher das Abendmahl als ein eigentliches Opfer, nämlich als ein Opfer des Brodts und Weins, das Gott dargebracht wurde, wie solches von den Heiden durch Libationen und Oblationen von Brod und Wein geschah. Man sah daher das Abendmahl als eine Oblation von Brod und Wein an, die von Jesus an die Stelle der bei den Heiden und Juden üblichen blutigen Opfer gesetzt sey, so z. B. Irenäus. Aber eben so früh war auch die Vorstellung, daß Brod und Wein nicht gemeine Speise sey, sondern der λόγος mit derselben sich vereinige, wie er sich einst mit dem Leibe

Jesu vereinigt habe, daß also bei dem Abendmahl eine wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi statt finde, so Ignatius, Justin, Irenäus. Aus dieser Verbindung des göttlichen λόγος mit dem Brodte und Weine leiteten sie die Kraft her, nach welcher der Genuß des Abendmahls die geheimnißvolle und physische Wirkung habe, dem Körper Unverweslichkeit zu ertheilen, und behaupteten, daß wir durch den Genuß des Brodts und Weins den Leib Jesu empfangen. Nach der Vorstellung eben dieser Lehrer kommt unter der Anrufung Gottes der λόγος zum Brodte hinzu, vereinigt sich mit demselben, und ist nun kein gemeines Brod mehr, sondern enthält etwas Himmlisches und etwas Irdisches. Noch Andere dachten sich Brod und Wein als bloße Symbole des Leibes und Blutes Christi. So stellt Origenes ganz deutlich das Abendmahl als eine symbolische Handlung dar, die auf die Nahrung des Geistes durch die Lehre Jesu und die Erlösung durch das Blut bedeutungsvoll hinweise. Auch Tertullian und Cyprian halten sich blos an eine symbolische Gegenwart des Leibes und Blutes im Abendmahl, und glauben von den Wirkungen desselben, daß sie es ungewiß lassen, ob sie eigentlich oder uneigentlich zu verstehen seyen. Einige, als Athanasius, Eusebius, Gregorius Nazianzenus, Augustin u. A. scheinen eine symbolische oder geistige Gegenwart anzunehmen, und nennen zum Theil Brod und Wein τύπος, signa, figuras corporis. Viele lehrten aber auch bestimmt, daß der Leib und das Blut Christi, nicht etwa der λόγος, reell dem Brodte und Weine gegenwärtig seyen, und Manche bedienten sich des Ausdrucks, daß Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt würden, z. B. Gregor von Nyssa, Cyrillus von Jerusalem, Chrysostomus, Hilarius und Ambrosius. Daß aber der Ausdruck Verwandlung, von den ältesten Kirchenvätern gebraucht, nicht in dem Sinne einer gänzlichen Umschaffung

der Subſtanzen des Brodts und Weins genommen worden ſey, hat Erneſti hinlänglich gezeigt: brevis assertio et repetitio sententiae Lutheranae de praesentia corporis et sanguinis J. C. in coena sacra, Lipsiae 1765, 4. Es ſollte dadurch nichts Anderes angezeigt werden, als daß jene Symbole durch die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes in ihrer ſonſtigen Art und Wirkung verändert ſeyen. Die Vorſtellung verbreitete ſich nun immer mehr, daß das Abendmahl ein Opfer ſey, in welchem der Leib und das Blut Jeſu Gott aufs Neue dargebracht würde. Doch wurde es in dieſem Zeitalter noch von Auguſtin, Chryſoſtomus u. A. als Opfer betrachtet, in ſo fern es ein Zeichen der Aufopferung Jeſu war, oder zum Andenken des von Jeſu gebrachten Opfers geſchah; allein man näherte ſich auch immer mehr der Idee von einem wahren Opfer, in welchem der Leib und das Blut Jeſu jedesmal aufs Neue geopfert würde, welchem Opfer man eine verſöhnende Kraft, ſo wie die Wirkung zuſchrieb, vom ewigen Verderben zu befreien, Krankheiten und böſe Geiſter zu vertreiben, auch den Verſtorbenen Vergebung der Sünden zu verſchaffen. Ueberhaupt hielt man das Abendmahl, eben ſo wie die Taufe, für nothwendig zur Seligkeit, und für ein Mittel und Siegel der Unſterblichkeit. Daher auch ſchon vom 3ten sec. an in der Kirche zu Karthago und in mehreren morgenländiſchen Gemeinden ſelbſt den unmündigen Kindern nach der Taufe das Abendmahl gereicht wurde, welche Gewohnheit, von den angeſehenſten Kirchenlehrern, ſelbſt von Auguſtin, der ſie von einer Anordnung der Apoſtel und ſogar Chriſti ſelbſt herleitet, vertheidigt, ſich allgemein in der Kirche verbreitet und behauptet hat, bis ſie im 12ten sec. in der occidentaliſchen Kirche aufgehoben worden iſt. Durch die Lehre Gregor's des Großen vom Fegefeuer wurden die Vorſtellungen von der Kraft des Abendmahls vorzüglich erhöht, ſo wie es auch ſeit dem 7ten sec., wo die ſogenannten ſtillen Meſſen, missae soli-

tariae, gewöhnlich zu werden anfingen, herrschender Glaube war, daß mit dem Brod und Wein der Leib und das Blut Jesu zugleich geopfert würden, das Abendmahl also ein eigentliches Opfer sey, welches in der Folge Meßopfer genannt wurde. Dabei verbreiteten sich auch vom 7ten sec. an diejenigen Vorstellungen, welche sich der Meinung von einer eigentlichen Verwandlung immer mehr näherten, und man fing an, die älteste Meinung von Brod und Wein als von Figuren und Zeichen des Leibes und Blutes zu bestreiten. Anastasius, ein Mönch vom Berge Sinai, im 7ten sec., leugnete wenigstens, daß Brod und Wein nur Zeichen wären, und scheint eine Art der Transsubstantiation zu behaupten. Demungeachtet gab es Mehrere, welche nicht einmal eine wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes geglaubt zu haben scheinen; dahin gehören Beda und Alcuin, die berühmtesten Lehrer der abendländischen Kirche im 8ten sec., und die Lehrer der morgenländischen Kirche in der ersten Hälfte des 8ten sec. hielten das Abendmahl für eine symbolische Handlung, und Brod und Wein für Figuren oder Bilder des Leibes und Blutes Christi. Allein Johannes Damascenus lehrte ausdrücklich, Brod und Wein wären nach der priesterlichen Einsegnung nicht blos eine Figur, sondern sie wären durch eine Verwandlung sein Leib und sein Blut, und erklärte dieselbe für eine Wirkung des heiligen Geistes, deren Art uns unbegreiflich sey. Er scheint also der Erste gewesen zu seyn, welcher deutlich eine Verwandlung und Umschaffung gelehrt hat, obgleich nicht ganz auf dieselbe Weise, wie nachher von der römischen Kirche geschehen ist; nach seinen Begriffen kommen Brod und Wein zu dem Leibe und Blute Christi hinzu, wie andere Speisen durch die natürliche Veränderung derselben zu unserm Fleisch und Blut hinzugefügt werden. Vergl. Cramer's Bossuet, 4te Fortsetzung, S. 139; Rößler's Bibliothek der Kirchenväter, VIII, S. 474.

§. 2.

Im 9ten sec. wurde zuerst durch Paschasius Radbertus, Abt zu Corvey, die Frage, wie der Leib und das Blut Christi im Abendmahl gegenwärtig wären, zu einer öffentlichen Streitfrage, indem derselbe in einer besondern Schrift, welche er Anno 831 de corpore et sanguine Domini, s. de sacramento Eucharistiae, herausgab, und die im vollständigen Auszuge bei Rößler, X., S. 616, steht, eine wirkliche Verwandlung des Brodts und Weins in den Leib und das Blut Christi behauptet, welche zwar vielen Beifall erhielt, aber auch von einigen der gelehrtesten Männer seines Zeitalters bestritten wurde. Er geht von dem Begriffe des allmächtigen Willens Gottes aus, durch welchen nicht nur Alles, was ist, besteht, daß es ist, sondern auch daß es so ist, wie es der Wille Gottes beschlossen hat, daß es seyn soll; weil es nun Gott einmal so gewollt hat, fährt er fort, so muß man allerdings, obwohl die Gestalt des Weins und Brodts da ist, glauben, daß es nach der Consecration nichts Anderes sey, als der Leib und das Blut Christi, und zwar eben dasjenige, was aus der Maria geboren ist, am Kreuze gelitten hat, und aus dem Grabe wieder auferstanden ist; dieser Leib und dieses Blut wird durch die Consecration des heiligen Geistes potentialiter aus dem Brod und Wein geschaffen, wie sein Fleisch in dem Schooße der Jungfrau Maria geschaffen wurde, weil es nicht erlaubt ist, Christum mit den Zähnen zu essen; Brod und Wein, ob sie gleich innerlich das Fleisch und Blut Christi sind, so sind sie doch dem Geschmacke und Gesichte nach nicht verwandelt, damit sich der Glaube daran üben könne. Zu den vornehmsten Gegnern, die sich in Menge gegen diese Meinung des Paschasius Radbertus erklären, gehören vorzüglich Rabanus Maurus, Bischof von Auxerre, und Ratramnus, Mönch aus der Abtei Corvey, welcher Letztere auf Befehl

König Karl's des Kahlen die Lehre vom Abendmahl aufs Neue vortragen mußte. Beide lehrten, daß Brod und Wein im Abendmahl nur für Zeichen zu halten seyen, welche an Leib und Blut Jesu erinnerten. Vergl. Rößler's Bibliothek der Kirchenväter, Bd. X., S. 614. Dieses Widerspruchs ungeachtet breitete sich die Meinung des Paschasius doch immer weiter aus, wobei aber auch die ihr entgegengesetzte Lehre eine Zeitlang noch vertheidigt wurde, ohne als ketzerisch verdammt zu werden. Doch fing man schon in der Mitte des 11ten sec. an, Widerspruch gegen den Lehrbegriff des Paschasius für eine von der rechtgläubigen Kirche abweichende Meinung zu erklären, die von dem größten Theile der Kirche verdammt wurde. Dies erfuhr besonders Berengarius Turonensis, welcher im Jahr 1050 die Lehre des Paschasius bestritt, und sich dadurch viele Verfolgungen und Verdammung auf Concilien zuzog. Nach den von Lessing in seinem Berengarius Turonensis angeführten Stellen aus einem bis dahin unbekannten Manuscripte des Berengar, hat dieser eine wahre wesentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl gelehrt, die Lehre, es gehe vermöge der Consecration eine wunderbare Veränderung mit dem Brodte und Weine vor, nicht streitig gemacht, sondern blos über die Art und Weise dieser Veränderung gestritten, und nur von der Veränderung, welche Paschasius angenommen, behauptet, daß sie weder in der Schrift noch in den Kirchenvätern den geringsten Grund habe, und ihr eigentlich gar nicht der Name Veränderung zukomme, indem sie auf der einen Seite eine wahre Vernichtung, und auf der andern eine Entstehung sey. Unter den Gegnern, die nun Berengar bekam, war der Mönch Lanfrancus einer der vornehmsten, durch welchen, so wie durch die folgenden Scholastiker, die Lehre des Paschasius die herrschende wurde. Mit Berengar's Meinung wurde zugleich eine andere verworfen, welche mit

dem Worte impanatio ausgedrückt ward, und außer Andern im 10ten und 11ten sec. von Rupert von Duyz, Rupertus Tuitiensis im 12ten sec., und von Johann Parisiensis im 13ten sec. angenommen worden seyn soll. Man meinte damit, Christus vereinige sich auf eine solche Weise mit dem Brodte und Weine im Abendmahle, wie sich einst die göttliche Natur mit der menschlichen vereinigt habe; es wurde also eine wirkliche Gegenwart Christi angenommen, aber doch keine Zerstörung des Brodts und Weins und keine Umschaffung. Endlich wurde Anno 1215 vom Papst Innocenz III. auf dem Concilio Lateranensi IVto die Lehre des Paschasius Radbertus unter dem Namen transsubstantiatio zu einem allgemeinen Glaubensartikel erhoben, und der Lehre von der Einheit und Dreieinigkeit Gottes an die Seite gesetzt. Das Wort transsubstantiatio soll zu Anfange des 12ten sec. von einem gallischen Bischof Stephanus erfunden und darauf von Peter von Blois gegen Ende desselben Jahrhunderts vornehmlich in Umlauf gebracht worden seyn. Allein das Substantivum transsubstantiatio kommt zuerst in einer Predigt Hildebert's, Erzbischofs zu Tours (starb 1134), vor. Vergl. Schröckh's Kirchengesch., XXVIII., S. 59. Die Scholastiker Petrus Lombardus, besonders Alexander von Hales und Thomas von Aquino nebst ihren Anhängern, bewiesen und befestigten den von Paschasius aufgestellten Lehrbegriff auf diejenige Art, welche in der römischen Kirche im Wesentlichen seitdem beibehalten worden ist, überhäuften und verunstalteten aber auch diese so einfache und ehrwürdige Anstalt Jesu mit den thörichtsten und abgeschmacktesten Fragen und Grübeleien. Schröckh's Kirchengeschichte, XXVIII., S. 126. Nach dem Thomas bleiben die zufälligen Eigenschaften des in den Leib und das Blut Christi verwandelten Brodts und Weins, nämlich Figur, Farbe, Geschmack und Geruch allein übrig, und existiren nicht in einem Subjekte,

sondern durch Gottes allmächtige Kraft ohne Subjekt. Die Form des Sacraments besteht in den Worten: das ist mein Leib, das ist mein Blut, welche eine erschaffende Kraft haben, vim effectivam, Dasjenige zu wirken, was dadurch gewirkt werden soll, nämlich Brod und Wein in den Leib und das Blut zu verwandeln. Es ist nicht blos Denen, die es empfangen, sondern auch Andern, Lebendigen und Todten, nützlich; nur die Priester, welche als Repräsentanten Christi dessen Stelle bei dem Sacramente vertreten, sind berechtigt, Brod und Wein zu demselben zu heiligen und es auszutheilen; sie müssen aber dasselbe zugleich nehmen und empfangen, und zwar unter beiderlei Gestalten. Folgen dieses Lehrbegriffs waren neue gottesdienstliche Gebräuche, welche seit dem 13ten sec. eingeführt und wodurch die kirchliche Lehre noch mehr befestigt wurde. Man betete die geweihte Hostie an, stellte sie in kleinen, prächtigen Gehäusen auf, trug sie in feierlicher Prozession zu Kranken, bei welcher der vorangehende Glöckner solches mit dem Glöckchen anzeigen mußte, damit sowohl die Vorübergehenden, als die in den Häusern Wohnenden niederfallen und anbeten möchten, und befestigte diese Verehrung durch ein besonderes, dem Leibe Christi zu Ehren gewidmetes Fest, Fronleichnamsfest genannt, welches Anno 1264 auf Befehl Urban's IV. geschah; und weil von dem Kelche leicht etwas verschüttet werden könnte, so wurde er unter dem Vorwande, daß, wo ein menschlicher Leib wäre, auch Blut seyn müßte, nach und nach den Laien entzogen, welche Entziehung auf dem Concilio zu Basel, A. 1415, kirchliche Sanction erhielt. Dennoch fehlte es nicht an einzelnen Männern und Partheien, welche die katholische Lehre vom Abendmahl verwarfen; dahin gehören die Waldenser zum Theil und die Wiclefiten, deren Meinung 1415 auf dem Concilio zu Basel verdammt worden ist. Was die griechische Kirche betrifft, so behauptete auch sie nach dem Johannes Damascenus eine Verwandlung, doch nahm

sie nicht ganz die Lehre der lateinischen Kirche an, daher auch im Concilio Florentino, 1439, darüber gestritten worden ist; allein die neuern Griechen geben selbst zu, daß sie in der Verwandlungslehre mit der römischen Kirche übereinstimmen. Desto heftiger aber war ein anderer Streit, der sich zwischen der griechischen und lateinischen Kirche im 11ten sec. erhob, und die Frage betraf, ob das Brod im Abendmahl gesäuert, welches die Griechen behaupteten, oder ungesäuert seyn müsse, dessen sich die Lateiner bedienten, ein Streit, der die vornehmste Ursache der noch immer fortdauernden Trennung zwischen beiden Kirchen geworden ist.

§. 3.

Von den Zeiten der Reformation an.

Luther erklärte es gleich anfangs in seiner Schrift: de captivitate babylonica für gottlos, daß den Laien der Kelch im Abendmahl entzogen würde, und die Brodverwandlung verwarf er ebendaselbst als eine Verfälschung der Lehre, so wie auch die Meinung, daß die Messe ein gutes Werk und Opfer sey, und die Wirkung derselben nicht einzig und allein vom Glauben herrühre. Er behauptet dagegen blos die leibliche Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu. Mit Carlstadt, der ihm eine andere Erklärung der Einsetzungsworte entgegensetzte, gerieth er zuerst in einen Streit, der über den ächten Verstand der Stiftungsformel geführt, und eine der langwierigsten und unseligsten Streitigkeiten wurde. Carlstadt verwarf die von Luther behauptete leibliche Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu als zwecklos, weil der Leib Christi im Abendmahl nichts nützen könne, das nicht schon lange durch den am Kreuze getödteten Leib verschafft worden sey, daß es folglich Herabwürdigung der Früchte des Todes Jesu sey, wenn noch sein Leib im Abendmahl etwas wirken solle. Er berief sich vorzüglich auf die Einsetzungsworte: das ist mein Leib,

und behauptete, τοῦτο sey δειχτιχῶς zu nehmen, Jesus rede von seinem wirklichen, damals gegenwärtigen Leibe, und die vorhergehenden Worte: nehmet und esset, ständen weiter in keiner Verbindung mit den folgenden; denn Christus habe gar nicht daran gedacht, seinen Jüngern zu sagen, daß sie seinen Leib essen sollten. Einen andern und stärkern Gegner als Carlstadt war, hatte Luther an Zwingli zu bekämpfen. Er verwarf in einem Schreiben, 1524, die Vorstellung von der leiblichen Gegenwart und Genießung Christi im Abendmahle. Da Christus, sagt er, Joh. 6., einen leiblichen Genuß seines Fleisches verworfen hat, so ist es gar nicht glaublich, daß er denselben im Abendmahl eingeführt haben sollte; er erklärte daher die Lehre von der leiblichen Gegenwart für widersinnig und thöricht. Er erklärte die Worte: das ist mein Leib, so, daß sie heißen: das, was ich euch jetzt zu thun befehle, wird euch bedeuten, ein Zeichen seyn, euch in's Gedächtniß bringen meinen Leib, der jetzt für euch gegeben wird. Zum Beweise, daß ist zuweilen so viel als bedeutet sey, berief er sich auf Exod. 12, 11. Johannes Oecolampadius, der vorzüglichste Reformator in Basel, unterstützte Anno 1525 in einer lateinischen Schrift die Erklärung des Zwingli mit so vieler Kunst und Gelehrsamkeit, daß selbst Erasmus gestand, daß dadurch selbst die Auserwählten scheinen verführt werden zu können, und die auch Melanchthon anerkannte. Er leugnete die gewöhnliche Voraussetzung, daß die Sacramente unbegreifliche Geheimnisse wären, und bemerkte, daß auch die Apostel das Abendmahl nicht darunter gerechnet haben können, indem sie sonst gewiß ihr Erstaunen bei den Einsetzungsworten geäußert haben würden. Von Zwingli, mit dem er übrigens einerlei Meinung ist, geht er nur darin ab, daß er das Wort ist nicht durch bedeutet erklärt, sondern den Tropus in dem Worte Leib findet, welches ein Zeichen des Leibes Christi anzeigen soll. Diese Schweizer und ihre Anhänger,

welche ihre Lehre vertheidigten, wurden von den Lutheranern Sacramentirer genannt; überhaupt erregten sie bei diesen allgemeinen Unwillen. Man behandelte sie als Schwärmer, und Luther nennt sie Besessene. Vergleiche Planck's Geschichte der Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs, II., S. 201. Eine andere, von der bisherigen verschiedene Erklärung trug Caspar v. Schwenckfeld, ein schlesischer Edelmann, mit Valentin Krautwald Anno 1525 vor. Die Worte: das ist mein Leib, erklärte er so, daß sie rückwärts verstanden oder invertirt werden müssen, für: meum corpus, quod pro vobis datur, est hoc, scilicet quod panis fractus comestus, in dem Sinne, mein Leib, der für euch gegeben wird, ist eben das und soll eben das für euch werden, was das Brod ist, das ich euch austheile, nämlich eine wahrhafte Speise und ein wirksames Erhaltungsmittel des ewigen Lebens. Er behauptete zwar einen wirklichen und wahrhaften Genuß des Leibes und Blutes Christi, aber er leugnete, daß dieser Genuß allein im Abendmahl statt finde, indem er den Glauben für das einzige Organ erklärte, durch welches den Menschen das Fleisch und Blut Christi genießbar sey. Sein geistiger Genuß war die Einwirkung von dem übernatürlichen Einflusse der vergötterten Menschheit Jesu, die sich der ganzen Substanz des Menschen mittheile, und wodurch dieser gebessert und beseligt werde. Vergleiche Salig's Geschichte der Augsburgschen Confession, Bd. 3. S. 958. Luther behauptete dagegen eine reelle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl auf eine nur dem Glauben, nicht aber der Vernunft begreifliche Weise; den Grund davon leitete er besonders aus der Vereinigung der beiden Naturen in Christo her, denn da der menschlichen Natur göttliche Eigenschaften, also auch die Allgegenwart, mitgetheilt worden wären, so müsse auch sein Leib, wie überall, also auch im Abendmahl, gegenwärtig seyn, und das um so mehr, da er es ausdrücklich verhei-

ßen

ßen habe. Dadurch entstand der Streit über die Lehre von der Ubiquität des Körpers Christi, wodurch die Uneinigkeit mit den Zwinglianern immer größer wurde. In der Augsburgschen Confession wurde im Allgemeinen, Art. X., gelehrt, daß Leib und Blut Christi im Abendmahl wahrhaftig gegenwärtig seyen und den Genießenden ausgetheilt werden. Die Apologie setzte noch hinzu: der Körper Christi sey substantialiter gegenwärtig, und widerlegt den Irrthum, daß das Sacrament ein Opfer sey. Den über die Abendmahlslehre ausgebrochenen Streit so viel möglich zu tilgen, nahm Melanchthon um der Schweizer willen in der Augsburger Confession einige Veränderungen vor, welches großes Aufsehen machte, und den Unterschied zwischen der geänderten und ungeänderten Augsburger Confession veranlaßte. Diese Aenderung bestand darin, daß er Art. X. die Worte wegließ: et improbant secus docentes, und daß er statt: quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur in coena setzte: quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi. Nach Luther's Tode fingen die Streitigkeiten über die Sacramentslehre von neuem an, welche durch die Lehre Calvin's veranlaßt, und die selbst dadurch zum Nachtheil der Lutherischen befördert wurde. Calvin nämlich lehrte: daß Christus im Abendmahl nicht blos abgebildet werde, sondern wahrhaftig gegenwärtig sey, und der Leib und das Blut Jesu wahrhaftig im Geiste und Herzen Derer, die seiner würdig sind, genossen werden. Mit diesem geistigen Genuß nahm er offenbar eine übernatürliche Gnadenwirkung oder ein Geheimniß an, wodurch er sich Luther's Erklärung etwas näherte, und eine Mittelstraße zwischen diesem und Zwingli wählte. Diese Calvinische Vorstellung wurde die herrschende in der reformirten Kirche. Um der Calvinischen Lehre desto mehr entgegen zu wirken, verband man wieder die Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi oder Ubiquität damit, und behauptete eine absolute Allenthalbenheit desselben, die

ihm vermöge der innigen Gemeinschaft seiner beiden Naturen zukomme, welche man zum Grunde der Lutherischen Lehre machte, und die dann auch in der Form. concord., p. 598, zu einem Glaubensartikel erhoben wurde. — Der Zwinglianischen Abendmahlslehre traten im Grunde auch die Socinianer und nach diesen die Arminianer bei, welche ebenfalls die wirkliche Gegenwart des Leibes Christi leugnen, und sich dadurch nur von der Zwinglischen Erklärung unterscheiden, daß sie das Wort τοῦτο auf das Zerbrechen des Brodtes und Genießen des Weines beziehen, und folgenden Sinn den Worten beilegen: Dieses, nämlich das Zerbrechen und Essen des Brodtes, ist eine Ankündigung und Darstellung dessen, was mit meinem Körper geschehen soll, und ein Angedenken daran. — Die Anabaptisten und Mennoniten sehen das Abendmahl als eine bloße Gedächtniß-Ceremonie an, und die Quäker nebst anderen Mystikern halten es sogar für unnütz für die gegenwärtigen Christen.

§. 4.

In den neuern Zeiten traten die Theologen in unserer Kirche größtentheils der Zwinglischen Theorie bei, ohne daß bedeutender Streit darüber geführt worden ist, wenn man die Bewegung ausnimmt, welche Heumann's Erklärung für die reformirte Meinung, Anno 1764, erregt hat, da Sack nach Heumann's Tode dessen Schrift herausgab: Christoph Aug. Heumann's Erweis, daß die Lehre der reformirten Kirche vom Abendmahle die wahre sey, Eisleben und Wittenberg 1764, gegen welche die Lutherische Meinung am scharfsinnigsten von Ernesti vertheidigt worden ist, in seiner brevis repetitio et assertio sententiae Lutheranae de praesentia corporis et sanguinis J. C. in coena sacra, Lips. 1765, 4. In den neuesten Zeiten hat es sogar Einige gegeben, welche leugneten, daß Jesus das heilige Abendmahl in der Absicht eingesetzt habe, daß dasselbe in der Folge von seinen Verehrern wiederholt

werden sollte. Vergl. Franc. Buddei recentissimarum de coena Domini controversiarum sylloge, in ejusd. miscell. sacris, T. II., p. 61 — 88, wo diese Meinung von einem Ungenannten vorgetragen worden ist; ferner der Verfasser des Aufsatzes im 14ten Stück der Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion, und Paulus in seinem Commentar über das Neue Testament, Th. III., S. 370., welche Meinung von Süßkind widerlegt worden ist in seinem Magazin für christliche Dogmatik und Moral, XI. St., S. 1 — 30. Bei Gelegenheit der dritten Jubelfeier der Reformation im Jahre 1817 kam endlich in mehreren Gegenden Deutschlands, hauptsächlich aber in vielen Städten des Königreichs Preußen, die so sehnlich gewünschte und lange vorbereitete Vereinigung der Lutheraner und Reformirten zu einer gemeinschaftlichen Abendmahlsfeier zu Stande, seit welcher Vereinigung sich dieselben evangelische Christen nennen und die Partheinamen aufgegeben haben. Zwar hat diese Vereinigung an vielen Orten heftigen Widerspruch gefunden, ist aber seit dieser Zeit dennoch auch außer Deutschland ausgeführt worden, worüber die allgemeine Kirchenzeitung von Zeit zu Zeit erfreuliche Berichte mitgetheilt hat, so daß man mit Recht hoffen darf, diese Union der beiden bisher getrennten Gemeinden zu einer evangelischen werde bald ganz allgemein werden, besonders da nach einer durch die Gesetzsammlung zur öffentlichen Kenntniß gebrachten Kabinetsordre Sr. Majestät des Königs von Preußen, vom 30. April 1830, keine Gemeinde durch Annahme der Union in dem bisherigen Genuß der an ihre Confession geknüpften Stiftungen, Schenkungen oder auf andere Weise erworbenen Vortheile beeinträchtigt werden soll. Denn die Besorgniß des Verlustes solcher Gerechtsame ist bei Manchen, wo nicht den Meisten, der einzige Grund ihrer bisherigen Weigerung, der Union beizutreten, gewesen.

Dreizehnte Abtheilung.

Geschichte der Lehre von den letzten Dingen.

§. 1.

Von dem Tode.

In der griechischen Kirche wurde der Tod von Mehreren theils als eine natürliche Folge menschlicher Eingeschränktheit und Unvollkommenheit, theils für eine besondere Wohlthat für unsern gegenwärtigen Zustand auf Erden betrachtet. Damit die Sündhaftigkeit der gefallenen Menschen mit der Unsterblichkeit nicht fortdaure, habe Gott den Tod über die Menschen verhängt. Die ungewöhnlichste Vorstellung indessen war, daß der Tod eine Folge der Sünde sey; man betrachtete aber den Tod der übrigen Menschen nicht als Strafe, sondern als Folge der Abstammung von einem sterblichen Vater. In der lateinischen Kirche aber wurde, besonders seit Augustin, der Tod als eine Strafe der Sünde vorgestellt. Ihm widersprachen die Pelagianer, welche behaupteten, daß die Menschen durch Adams Sünde nichts verloren hätten. Der Tod des Leibes sey weder für Adam, noch für uns eine Strafe der Sünde, sondern ein der Natur schuldiger Tribut. Augustin's Meinung wurde die herrschende in der Kirche. In den neuern Zeiten aber ist von den Socinianern und Arminianern, so wie von vielen Andern die Pelagianische Meinung angenommen worden.

§. 2.

Von dem Zustande und Aufenthalte der abgeschiedenen Seelen bis zur Auferstehung.

In der Behauptung, daß die Seelen der Menschen nicht gleich nach dem Tode in den Himmel aufgenommen werden, sondern erst in der Unterwelt an einen besondern Wohnort, wo sie bis zur Auferstehung bleiben, versetzt wer-

den, stimmten die ältern Kirchenväter fast sämmtlich überein. Nur darin wichen sie von einander ab, daß einige sich diesen Wohnort als Sammelplatz dachten, wo alle abgeschiedenen Seelen, gute und böse, beisammen vereinigt wären, aber doch ein Vorgefühl ihres künftigen Schicksals hätten; andere hingegen eine Absonderung der guten und bösen daselbst annahmen, den Seelen der Frommen einen bessern Ort als denen der Gottlosen anwiesen, wo sie die Zeit des Gerichts erwarten, die Guten einen Vorschmack ihrer künftigen Seligkeit genießen, die Bösen zur Vorempfindung ihres künftigen Elends gepeinigt werden. Die Lehre, daß die Seelen sogleich nach dem Tode zum Anschauen Gottes oder in den Himmel gelangten, welche von den Gnostikern und denen, welche eine Auferstehung des Leibes leugneten, vorgetragen wurde, verwarfen die Lutherischen Lehrer als irrig. Nur den Märtyrern gesteht Tertullian den Vorzug zu, daß sie sogleich nach dem Tode ins Paradies zum Herrn kommen. Er schreibt auch schon dem Gebete der Lebenden für die abgeschiedenen Seelen die Kraft zu, diesen letztern Erquickung und frühere Theilnahme an der ersten Auferstehung zu verschaffen. Der Seelenschlaf aber wurde von ihm und andern katholischen Lehrern ausdrücklich bestritten. Dagegen gab es im 3ten sec. einige Lehrer in Arabien, Arabici genannt, welche glaubten, daß bei dem Tode auch die Seele aufgelöst würde, aber bei der Auferstehung zugleich mit dem Körper in das Leben zurückgerufen werde. Durch die Belehrungen des Origenes wurden sie aber dahin gebracht, daß sie ihre Meinung aufgaben. Nach dem Origenes sind bis auf die Höllenfahrt Christi alle abgeschiedenen Seelen, auch die Patriarchen und andere Frommen nicht ausgenommen, in die Unterwelt gekommen, welche letztern Jesus bei seiner Höllenfahrt ins Paradies versetzt, und bewirkt habe, daß nur den Frommen dieser Weg sogleich offen stehe. Dabei aber nimmt er keinen plötzlichen Uebergang zur höchsten Voll-

kommenheit und Seligkeit des Himmels an, sondern behauptet, daß sich die Seelen nur allmählig und nach Beschaffenheit des hier schon gebildeten Geistes diesem Ziele nähern; er behauptet mit den übrigen Kirchenvätern, daß die Patriarchen und selbst die Apostel nicht sogleich die volle Belohnung ihrer Verdienste erhalten, sondern auf die Christen, welche nachkommen, warten, daß Alle zusammen erst am Tage des Weltgerichts zu der vollkommenen Glückseligkeit gelangen. Von den Seelen der Bösen behauptet er, daß sie von ihren unreinen Lüsten beschwert auf der Erde festgehalten würden, und um die Gräber herumschweiften. Auch glaubte er schon, daß die Seelen der Heiligen nach ihrem Tode für die auf Erden befindlichen Menschen besorgt seyen und für sie bitten, woraus in der Folge die Anrufungen der Heiligen entstanden. Gregorius von Nyssa aber verwarf die Meinung von einem unterirdischen Aufenthaltsort, und verstand unter dem ἅδης einen unbestimmten Zustand, einen Uebergang in das Unsichtbare. Vom 4ten sec. an behaupteten die meisten Kirchenväter, daß die Frommen nach ihrem Tode zu einem ihnen angemessenen Zustande gelangten und einigermaßen selig wären. Diese Lehre vom Mittelzustande der abgeschiedenen Seelen erhielt sich durch alle folgenden Jahrhunderte hindurch, besonders wurden von den Scholastikern der Ort und die verschiedenen Zustände der Verstorbenen bis zur Auferstehung bestimmt. Thomas von Aquino nahm 5 Behältnisse an: 1) das Paradies, 2) den limbus patrum oder Abrahams Schoos, 3) den limbus infantum, d. i. der ungetauften Kinder, die einmal in den Himmel kommen können, sich aber in einem erträglichen Zustande befinden bei einer bloßen poena damni, ohne eigentliche poena sensus, 4) den Ort des Purgatoriums, woraus endlich Jeder gerettet wird, und 5) die Hölle, wo sich der Teufel und die Verdammten befinden. In den neuern Zeiten sind es vorzüglich folgende Meinungen gewesen, worüber

gestritten worden ist: a) die Meinung von dem Seelenschlafe, ψυχοπαννυχία, welche von den Anabaptisten behauptet, aber von Calvin in einer eigenen Schrift: Psychopannychia, Aureliae 1534, bestritten wurde. Doch wurde sie auch von einigen Socinianern behauptet, welche sie dadurch unterstützten, daß die Seele ohne den Körper eben so wenig thätig seyn könne, als der Körper ohne die Seele; b) die Behauptung eines englischen Arztes, Coward, in seiner Schrift: second thoughts concerning human soul, demonstrating the notion of human soul, as believed to be a spiritual immortal substance to be a plain heathenisch invention, London 1702, nach welcher die Seele, welche nichts Anderes als die Lebenskraft sey, mit dem Körper zu Grunde gehe, aber mit der Auferweckung desselben wieder entstehe. Er behauptete dies gegen Dodwell, welcher lehrte, die Unsterblichkeit der Seele habe ihren Grund nicht in der Natur derselben, sondern werde sowohl zur Strafe als zur Seligkeit aus Gottes freier Willkühr ertheilt, und der Geist der Unsterblichkeit werde denen, welche dem Evangelio gehorchten und von einem Bischofe, oder einem, der von einem Bischofe ordinirt worden, getauft seyen, mitgetheilt; c) die Meinung von der Seelenwanderung, μετεμψύχωσις. Ob sie von den Pharisäern zu der Zeit Jesu schon behauptet worden, darüber wurde gestritten; desto gewisser ist, daß sie die spätern Juden angenommen haben. Auch sollen die Gnostiker und Manichäer ihr günstig gewesen seyn. Dagegen wurde sie von den Lutherischen Lehrern bestritten und verächtlich gemacht. In den neuern Zeiten ist sie von Einigen, als Lessing: Erziehung des Menschengeschlechts, Berlin 1780, und Schlosser: Gespräche über die Seelenwanderung, Leipzig 1781, in Schutz genommen worden.

§. 3.

Vom Purgatorio.

Die ältern Kirchenväter glaubten an ein Reinigungsfeuer, welches schon Plato angenommen hatte, und von griechischen und römischen Dichtern in Bildern vorgetragen wurde. Clemens Alexandrinus ist der erste unter den Kirchenvätern, bei dem wir dasselbe erwähnt finden. Ausführlich erklärt sich Origenes darüber. Wer selig wird, spricht er, wird es durch's Feuer, damit dieses den Zusatz von Blei, den er etwa bei sich haben mag, abscheide, und alles reines Gold habe; nach ihm ist dasselbe mit dem Weltgerichte, da die Welt durch Feuer zerstört werden wird, verbunden. Origenes wurde zwar dieser Meinung wegen verdammt, gleichwohl war sie von andern Kirchenlehrern, ihrer Rechtgläubigkeit unbeschadet, vorgetragen worden. Gregorius von Nyssa betrachtete das Reinigungsfeuer als eine allgemeine, auf gänzliche Tilgung alles Bösen abzweckende Veranstaltung, wodurch Alle, auch die Gottlosen, endlich gebessert würden. Nach Andern, z. B. Ambrosius, trifft die Feuerprobe nur die Gerechten, die keine schweren Sünden gethan haben, um die unwillkührlichen Vergehungen wegzunehmen, und sie des Eingangs ins Paradies fähig zu machen. Die in der Folge von der katholischen Kirche angenommene Lehre vom Fegefeuer wurde vorzüglich von Gregor dem Großen im 6ten sec. verbreitet, und durch die Scholastiker weiter ausgebildet. Diese spätere Lehre aber war von der der frühern Kirchenväter unterschieden; denn das katholische Purgatorium wird in die Zwischenzeit zwischen dem Tode und allgemeinen Weltgericht gesetzt, da das, welches die ältern Kirchenväter lehrten, erst am großen Gerichtstag erwartet wird, und zwar, wie die Mehrsten glaubten, in eben dem Brande bestehen soll, durch welchen die Welt verzehrt wird. Die Scholastiker hielten das Fegefeuer für wirkliches materiel-

les Feuer, und glaubten, daß es den Seelen, die sich darin aufhalten müßten, um dadurch von den ihnen noch anklebenden und ungebüßten Erlaßsünden gereinigt zu werden, sehr empfindliche Schmerzen verursachte; man beschrieb sie als die größten nach den Schmerzen der Hölle. Linderung und Beschleunigung ihrer Befreiung ist durch die Fürbitte der Lebenden auf Erden vermittelst ihres Fastens, ihrer Almosen und anderer verdienstlicher Werke, besonders der Seelenmessen, möglich. Auf dem Concilio Florentino, Anno 1439, wurde die Lehre vom Fegefeuer als kirchlicher Glaubensartikel zuerst, und dann wieder im Concilio Tridentino bestätigt.

§. 4.

Geschichte der Auferstehungs-Lehre.

Die Lehre von der Auferstehung der Körper war einstimmige Lehre der katholischen Väter, und in ihr Glaubensbekenntniß aufgenommen; aber über die Beschaffenheit der Körper, womit die Menschen auferstehen würden, gab es eine doppelte, eine gröbere und eine feinere Vorstellung unter den Kirchenvätern. Einige nämlich glaubten eine absolute Identität desselben Körpers, den der Mensch bei seinem Tode gehabt hat, daß er also mit allen seinen Gliedern wieder erweckt werde. Zu diesen gehören Papias, Justin, Theophilus, Irenäus, Tertullian. Aber Hieronymus war nicht einmal damit zufrieden, eine Auferstehung des Körpers zu bekennen, sondern vielmehr eine Auferstehung des Fleisches, weil nicht jeder Körper Fleisch sey, und es auch ätherische Körper gäbe. Einen Hauptzweck der Wiederbelebung des Fleisches sucht er darin, weil das letztere wegen seiner Theilnahme an der Sünde bestraft werden müßte. Rufinus ging noch weiter, und wollte, daß man sagen müsse: Auferstehung dieses Fleisches, und nahm auch an, daß es seine ganze Natur beibehalten werde, ausgenommen die Gebrechlichkeit. Vergl. Teller's

historia dogmatis de resurrectione carnis per IV priora secula, Halle 1766, 8. Die andere, freiere Vorstellung findet sich in der alexandrinischen Schule, wohin Athenagoras, Clemens Alexandrinus, besonders Origenes mit seinen Schülern gehören. Dieser Letztere lehrte, daß sich aus unserm gegenwärtigen Körper, als aus einem Keime, durch Gottes Macht ein feinerer Körper entwickeln werde, der so beschaffen seyn wird, wie er sich für den künftigen Aufenthaltsort der Seele schicke. Gleichwohl wurde er dieser seiner Meinung wegen, die er oft schwankend ausdrückte, vom Methodius, Epiphanius und Hieronymus nicht nur der Irrgläubigkeit, sondern auch des Vorwurfs beschuldigt, er habe im Herzen die Auferstehung geleugnet, daher er auch von vielen Andern, welche die Wiederherstellung des gegenwärtigen gröbern Körpers vertheidigten, bestritten, und vom Kaiser Justinian verdammt wurde. Die folgenden Kirchenväter lehrten, daß unser Leib in der Auferstehung ganz so wie er jetzt ist, jedoch veredelt und verschönert, werde wieder hergestellt werden, und in so fern Jeder in seinem eigenen Fleische wieder hervorgehen. Auch Augustin glaubte, daß alle Ungestaltete in einer bessern Form wieder auferstehen werden, von den Gottlosen meint er jedoch nicht, daß dies zu erwarten sey. Die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Auferstehung wurde aus verschiedenen Gründen bestritten. Man berief sich zu ihrer Vertheidigung auf die Macht, auf die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes, auf die Veränderungen und Abwechselungen in der Natur, auf die Erschaffung des Menschen zum Ebenbilde Gottes, wozu man auch den Körper rechnete, auf den Zweck und die Würde, wozu der ganze Mensch geschaffen worden ist, auf die Auferstehung Jesu, und die Beispiele anderer in's Leben gerufener Menschen, auf die Taufe und das Abendmahl, und sogar auf das Entstehen des Phönix aus der Asche. Die Scholastiker behaupteten, daß jede Seele mit eben dem Körper, mit

dem sie hier verbunden gewesen war, wieder vereinigt würde, und bestimmten sogar die Größe, Gestalt und Beschaffenheit der Körper, womit die Menschen einst bekleidet werden würden. Die Auferstehungslehre fand aber auch schon in dem Zeitalter der Apostel Gegner. Zu ihnen gehören außer Andern, die in 1. Cor. XV. erwähnt werden, Hymenäus und Philetus, 2. Tim. 2, 17., welche behaupteten, die Auferstehung sey schon geschehen, und also wahrscheinlich dieselbe allegorisch von der durch das Christenthum bewirkten Besserung des Menschen verstanden haben; die Gnostiker, welche die Auferstehungslehre verwarfen, weil sie die Materie für die Quelle alles Bösen hielten, und der Körper ihrer Meinung nach das Werk eines unvollkommenen, oder gar des bösen Weltschöpfers war, und ein beständiges Hinderniß der Seele, im Guten fortzuschreiten, so wie eine beständige Quelle von Reizungen zum Bösen; desgleichen die Manichäer, welche die Auferstehung für eine Fabel erklärten, weil sie keinen Theil der Materie für der Seligkeit würdig hielten; wenn sie daher gleich von einer Auferstehung redeten, so verstanden sie darunter die Reinigung der Seele von den fleischlichen Begierden; ferner, die manichäisch und gnostisch Gesinnten, als die Priscillianisten im 4ten sec., und die Paulicianer und Neomanichäer im Mittelalter, leugneten die Wiederbelebung der Körper, so wie auch mehrere andere Fanatiker, vorzüglich die Quäker. Die Socinianer behaupteten, daß die Menschen ganz neue, den wesentlichen Bestandtheilen nach von den vorigen verschiedene Körper erhalten würden; von den Gottlosen nahmen sie aber an, daß sie vernichtet werden würden. In den neuesten Zeiten ist die Auferstehung, die zu einer gewissen Zeit erfolgen soll, bestritten, und für eine sinnliche Einkleidung erklärt worden, unter welcher die Lehre von der Unsterblichkeit und Fortdauer der Seele mit einem edlern Körper vorgetragen werde.

§. 5.

Geschichte des Chiliasmus.

Die zur Zeit Jesu unter den Juden herrschende Meinung von einem sichtbaren irdischen Reiche, welches der Messias als mächtiger König unter den Juden errichten würde, und in welchem sie alle Arten sinnlicher Vergnügungen im größten Maaße erwarteten, war auch von den Christen, obgleich mit einigen veränderten Bestimmungen, angenommen, und machte in den ersten drei Jahrhunderten einen fast allgemeinen Glaubensartikel der Christen aus. Die Juden nahmen an, daß nach 6000 Jahren der Welt das große Sabbatsjahr, eine Periode von 1000 Jahren, eintreten würde, wo alle verstorbenen Juden wieder auferstehn und unter der Regierung des Messias herrschend über alle ihre Feinde, im größten Ueberflusse an allen irdischen und sinnlichen Gütern und Freuden leben würden. Sie leiteten diese Hoffnung aus der Schöpfungsgeschichte ab, die als ein Bild der künftigen Schicksale der Welt betrachtet wurde. Die sechs Tage der Schöpfung bezeichneten ihrer Meinung nach 6000 Jahre der Mühseligkeiten, der siebente Tag hingegen die tausendjährige Sabbatsfeier des Volks Gottes, da, wie der Ps. 90. sagt, tausend Jahre vor Gott wie ein Tag sind. Die Vorstellungen der Christen von diesem Reiche waren zwar von dem Nationalstolze der Juden frei, welche in demselben über alle Nationen der Erde zu herrschen hofften; aber sie glaubten doch, daß sich dieses Reich auf den Untergang aller andern irdischen Reiche gründen, und eine sichtbare Theokratie alle Völker der Erde beglücken würde. Der Chiliasmus wurde von Cerinthus, von den apostolischen Vätern, dem Barnabas und Hermas, desgleichen von Papias, Justin, Irenäus, Tertullian, und besonders von den Montanisten gelehrt, nur die Gnostiker und die alexandrinischen Lehrer verwarfen den Chiliasmus als eine grobsinnliche Be-

hauptung. Desto eifriger wurde er von den Montanisten behauptet, und diese Anhänglichkeit der schwärmerischen Montanisten an denselben war der erste Grund, wodurch das Dogma bei den übrigen Christen in Abnahme zu gerathen anfing. Nebst dem Cajus, Lehrer zu Rom, welcher sich den Montanisten entgegensetzte, wurde Origenes einer der thätigsten Gegner des Chiliasmus, welcher durch seine Bestreitung desselben das Meiste zu dessen Vertilgung beitrug. Doch blieben einzelne Lehrer dieser Meinung noch zugethan, wie Victorinus und besonders Lactantius; allein mit dem Eintritt ruhigerer und glücklicherer Zeiten für das Christenthum, welches mit der Bekehrung Constantin's des Großen nach dem Anfange des 4ten sec. auf den Thron gelangte, und wodurch der Druck, der während der Verfolgungen der Christen die chiliastische Meinung so sehr befördert hatte, aufhörte, verlor auch diese ihr bisheriges Interesse, und fand daher nur bei einzelnen Christen, besonders bei Mystikern und Schwärmern, Beifall. Auf der Synode zu Florenz, 1439, wurde der Chiliasmus verdammt, so wie auch Artikel XVII. der Augsburgschen Confession verworfen; denn zur Zeit der Reformation vermehrte sich wieder die Zahl der Vertheidiger des Chiliasmus durch die Anabaptisten, auch hat er im 17ten und 18ten sec. an Petersen, Spener, Burnet und Bengel Anhänger gefunden. Vergl. Corrodi's kritische Geschichte des Chiliasmus, 2te Ausg., Zürich 1794, 4 Thle.; Wilh. Petersen *μυστήριον ἀποκαταστάσεως πάντων*, d. i. Geheimniß der Wiederbringung aller Dinge, Offenbach 1701 — 10, 3 Thle., Fol.

§. 6.

Geschichte der Lehre vom Weltgericht.

Die Lehre von einem künftigen Weltgericht war allgemeine Lehre der Kirche, und in die christlichen Glaubensbekenntnisse aufgenommen. Bei dem Vortrage dieser Lehre

hielt man sich meistens an die bildlichen Ausdrücke, deren sich Christus und die Apostel bedient hatten. Nur Wenige wagten es, sie allegorisch zu erklären; Origenes zeichnete sich hierin unter allen Kirchenvätern aus, er bemerkte, daß die biblischen Schilderungen des Weltgerichts von menschlichen Gerichten hergenommen seyen, und daß man sie daher nicht eigentlich nehmen dürfe; die dadurch bezeichnete Lehre sey die, daß Jesus auch die Herzen durchschaue, damit die Guten die gebührende Belohnung und die Bösen die verdienten Strafen erhalten; Christus, meinte er, werde dabei nicht an einem gewissen Orte seyn, sondern sich allenthalben offenbaren, und die Guten und Bösen von einander absondern. Das Gericht sowohl als die Auferstehung werde in einem Augenblicke geschehen und keine Zeit erfordern. Die nachfolgenden Kirchenväter unterschieden sich nur dadurch von einander, daß die Einen mehr, die Andern weniger Eigentliches in der Beschreibung des Weltgerichts annahmen. Die griechischen Kirchenväter blieben meistens bei der Schrift stehen, desto reichlicher wurde diese Lehre von den Lateinern, besonders von den Scholastikern, ausgeschmückt. In den neuern Zeiten haben Mehrere die Beschreibung des sichtbaren Weltgerichts zu den jüdischen Vorstellungen, und nicht zu den eigentlichen Lehren des Christenthums gerechnet. Vergl. Flügge's Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung, 4. Th., 1794.

§. 7.

Von den künftigen Belohnungen und Strafen.

Die Begriffe der Kirchenväter von diesen Belohnungen und Strafen waren nach dem Grade ihres durch Philosophie gebildeten Geistes theils gröber, theils feiner. Von der Verdammniß wurde weit häufiger und in ausgemalten Bildern gesprochen, als von der Seligkeit, und der Zustand der erstern wurde meist ganz sinnlich als ein Zustand

immerwährender körperlicher Pein dargestellt, so wie auch die Chiliasten die Seligkeit vorzüglich in dem Genuß sinnlicher Freuden bestehen ließen. Würdigere Begriffe hatten auch hier die Lehrer aus der alexandrinischen Schule. Clemens und Origenes behaupteten, sowohl in Ansehung der Seligen als der Verdammten, verschiedrne Stufen und Grade, und in Ansehung der Seligen auch fortschreitende Stufen. In Ansehung der Dauer der Strafen der Verdammten gab es eine dreifache Vorstellung: 1) die Verdammten werden gestraft werden, so lange sie fortdauern, aber sie werden durch Strafen zuletzt vernichtet: so Arnobius und wahrscheinlich auch Augustin; 2) die Strafen dauern, so wie die Verdammten selbst, ewig fort, welche Meinung die herrschende wurde; 3) die Verdammten werden endlich durch die Strafen gebessert, von ihnen frei und selig, und selbst dem Teufel und den Dämonen darf diese Hoffnung nicht abgesprochen werden: so wahrscheinlich Clemens und gewiß Origenes. Bei der Qual der Verdammten dachte er sich eben so wenig wie Clemens ein materielles Feuer, sondern setzte sie in die natürliche Folge der Sünde. Er gesteht zwar, daß die Kirche ewige Strafen annehme, und hält diese Lehre für den Volksunterricht zur Abschreckung von den Sünden und für die Verhütung der Sicherheit für sehr zweckmäßig; aber er selbst lehrt ausdrücklich, daß die Strafen Besserung zum Zweck hätten, und vergleicht sie mit einer Wunde, die wohl in einem Augenblicke geschlagen wird, aber lange Zeit zur Heilung erfordert. Er erklärt zugleich, daß nicht Haß, sondern Besserung des Sünders der Zweck sey, zu dessen Erreichung Gott schmerzhafte Mittel gebrauche, woraus folge, daß die Strafen aufhören müssen, sobald diese Absicht erreicht sey. Allein diese Lehre des Origenes wurde heftig bestritten, und schon im 4ten sec. verdammt. Dagegen wurde die Ewigkeit der Höllenstrafen nach der strengen Lehre des Hieronymus und Augustin als die

rechtgläubige angenommen, welche auch in der Augsburgschen Confession, Art. XVII., bestätigt worden ist. Nichts desto weniger hat die Endlichkeit der Höllenstrafen zu allen Zeiten Vertheidiger gefunden. Selbst Augustin bekennt, daß die meisten Lehrer seiner Zeit ein einstmaliges Aufhören der Verdammniß glaubten, und dazu gehörten die berühmtesten und gelehrtesten Männer dieser Zeit, als Gregorius von Nyssa, Theodorus von Mopsvestia, welcher sogar diese Meinung aus Christi eigenen Aussprüchen, Matth. V., 26.; Luc. XII., 47. 48., herleitete, und sagt, daß sonst die Auferstehung und Unsterblichkeit für die Sünder unnütz sey. Diodorus von Tarsus beruft sich auf Gottes Barmherzigkeit, welche die Frommen für ihre kurze und unvollkommene Tugend mit Unsterblichkeit belohne, und folglich auch die Strafen der Sünde mildern werde. Selbst Hieronymus, wenn er nicht gegen Origenes stritt, war nicht abgeneigt, die Möglichkeit des Aufhörens der Höllenstrafen zuzugeben. Auch bei Andern in der lateinischen Kirche finden sich Spuren dieser gelindern Meinung, welcher jedoch im 6ten sec. durch den Kaiser Justinian, der dieselbe mit dem Anathema belegte, ein gewaltsames Ende gemacht wurde. Doch erhielt sie immer einige Vertheidiger, z. B. Scotus, Erigena, und im 16ten sec. die Anabaptisten und andere Fanatiker, auch Petersen, der aus Actor. 3, 21. es die Wiederherstellung aller Dinge genannt hat. In den neuern Zeiten ist die Ewigkeit der Höllenstrafen vorzüglich bestritten worden von Eberhard in seiner Apologie des Sokrates, von Basedow, Starke in seinen freimüthigen Betrachtungen, und Andern. Andere hingegen wollen, man solle sich alles Urtheils hierüber, als über eine unsern Verstand übersteigende Sache, enthalten, indem sich aus der Vernunft weder die Ewigkeit noch die Endlichkeit der Höllenstrafen darthun lasse, indem der Zustand der Bösen von dem der Guten

ewig

ewig verschieden seyn werde, so daß selbst bei den Gebesserten der erlittene Verlust nie könne ersetzt werden.

Vierzehnte Abtheilung.

Lehre von der Kirche.

Frühzeitig fing man schon an, mit dem moralischen Begriff der Kirche, als eines ethischen Staats, der auf der Uebereinstimmung in moralisch religiösen Gesinnungen beruht, den einer äußern, der bürgerlichen Verbindung gleichgebildeten Gesellschaft von gleichen Rechten, zu welcher sich die Christen vereinigt haben, zu verbinden, und zu derselben durchgängige Gleichförmigkeit in den Meinungen und einen äußerlichen Kultus zu rechnen. Daraus entwickelte sich nach und nach der Begriff einer katholischen Kirche, worunter man diejenige verstand, welche die einzig wahre Lehre enthalte, indem sie darin durch eine ununterbrochene Folge der Bischöfe sey fortgepflanzt worden, und alle, wenigstens alle angesehenen und alle von den Aposteln gestifteten Gemeinden in den entferntesten Gegenden der Welt damit übereinstimmten, daher man diejenigen Lehren und Meinungen, welche mit denen der Kirche nicht übereinstimmten, als Irrthümer und Ketzereien betrachtete und verwarf. Es ist nur eine (unica) apostolische und katholische Kirche und diese Kirche ist heilig, wurde zum allgemeinen Glaubenssatz gemacht. Schon Ignatius fordert in seinen Briefen unbedingte Gleichförmigkeit der Gemeinde mit der Lehre des Bischofs und völlige Unterwerfung unter alle Anstalten desselben. Dies that Irenäus, und mit stärkern Ausdrücken Tertullian, aber noch nachdrücklicher drang Cyprian auf die Nothwendigkeit, mit der einen katholischen Kirche in Gemeinschaft zu stehen, und zeigte, daß in allen

von der Kirche abgesonderten Partheien keine Tugend, sondern nichts als Bosheit sey. Zuerst wurde dieses Dringen auf das Festhalten an den Lehren der Bischöfe und katholischen Kirche veranlaßt, um den Irrthümern der Gnostiker den Eingang zu versperren, welche sich als die Vollkommenen rühmten, und die Katholischen psychicos, homines de seculo nannten. Besonders aber wurden die Streitigkeiten über die Kirche durch diejenigen Partheien erregt, welche sich durch disciplinarische Strenge vor andern auszeichneten. Dies geschah im 3ten sec. von den Novatianern, welche den lapsis unter der Verfolgung des Decius, Anno 233, die Wiederaufnahme in die Kirche versagten, und sich daher von der Kirche trennten, weil sie in der wahren Kirche keine Heuchler und Lasterhafte dulden wollten, und im 4ten sec. von den Donatisten, welche eben so wie ihre Gegner behaupteten, daß es nur eine wahre Kirche gebe, außer welcher keine Seligkeit zu hoffen sey, sich allein für die wahre Kirche hielten, weil sie in der ihrigen keine Lasterhaften, keine Menschen, welche mit dem Kirchenbanne belegte Verbrechen begangen hatten, duldeten, da ihrer Meinung nach durch die Laster, deren sie den Cäcilianus und seine Parthei beschuldigten, die ganze Kirche verunreinigt, und daher die wahre Kirche allein bei ihnen anzutreffen sey. Dagegen rühmten sich ihre Gegner, im Besitze der wahren Kirche zu seyn wegen ihres Katholicismus, d. h. weil sie mit den christlichen Gemeinden, mit dem, was seit den ältesten Zeiten von allen Bischöfen in allen übrigen Theilen der Welt gelehrt und bestimmt worden ist, in Gemeinschaft stehen. Der herrschende Begriff von der Kirche wurde daher derjenige, daß sie eine Gesellschaft der Bekenner Jesu sey, welche gewisse öffentlich bestätigte Religionslehren und Gebräuche annehme und befolge, welcher Begriff in der Folge noch dahin bestimmt wurde, daß sie sich einem geistlichen Oberhaupte als Stellvertreter Jesu und höchsten untrüglichen Richter in Glau-

bensſachen unterwerfe. Dieſer Begriff wurde beſonders von den Reformatoren beſtritten, und daher in der Augsburgſchen Confeſſion, Art. VII., feſtgeſetzt: ecclesia est congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Ferner wird darin gelehrt, daß die Uebereinſtimmung in der Lehre und den Sacramenten zur Einheit der Kirche hinreichend ſey, und daß es nicht nöthig wäre, daß menſchliche Traditionen, Gebräuche und Ceremonien überall in der Kirche ſeyen, man dürfe die Sacramente gebrauchen, und ſie ſeyen wirkſam, auch wenn ſie durch böſe Menſchen adminiſtrirt würden. Zu dieſem fügte noch die Apologie, Artikel IV., hinzu: Die Kirche ſey nicht blos eine Geſellſchaft äußerlicher Dinge und Gebräuche, ſondern vornehmlich eine Geſellſchaft des Glaubens und des heiligen Geiſtes in dem Herzen, und umfaſſe alle wahre Chriſten auf der Erde. Beſonders wurde in dem Zeitalter der Reformation über die Unterſcheidung der Kirche, in die unſichtbare und ſichtbare, geſtritten. Unter der ſichtbaren verſteht man die äußerliche Geſellſchaft aller Derer, die ſich zur chriſtlichen Religion bekennen; unter der unſichtbaren aber alle tugendhaften und frommen Chriſten, zu welcher Parthei ſie auch gehören mögen, weil ſie alle, wenn gleich nicht durch ein äußeres, doch durch das innere Band des Geiſtes unter einander und gemeinſchaftlich mit Jeſu, dem Haupte Aller, verbunden ſind. Die Katholiken verwerfen dieſe Eintheilung, indem ſie eine unſichtbare Kirche nicht anerkennen, welche, wie ſie ſagen, einen Widerſpruch enthalte und der Erfahrung zuwider ſey, da alle Geſellſchaften verbundener Menſchen ſichtbar und merklich ſeyen, und daß dann die wahre Kirche nicht erkannt werden könne, da doch die Proteſtanten ſelbſt Merkmale derſelben angeben. Dagegen wird von den Proteſtanten geantwortet, daß, der äußerlichen ſichtbaren Einrichtung der Kirche ungeachtet, die innere Verbindung der Glieder mit Chriſto und untereinander nicht

unmittelbar merklich sey, und daß die wahre Kirche, wenn sie gleich nicht unmittelbar, doch aus Prüfung ihrer Uebereinstimmung mit dem Worte Gottes kenntlich sey. Auch hat man auf verschiedene Weise über die Kennzeichen der wahren sichtbaren Kirche gestritten. In den neuern Zeiten haben Einige behauptet, Christi Absicht sey nicht gewesen, daß alle Bekenner seiner Religion in eine große, einer politischen Verbindung ähnliche Gesellschaft zusammentreten sollten, oder einen reinen Kirchenstaat zu gründen, und daß sich davon weder in den Reden Jesu, noch in den Schriften der Apostel eine Spur finde. Dies behauptete Böhmer in seinem Kirchenstaat der drei ersten Jahrhunderte, nach ihm Andere, als: Münscher in seiner Dogmengeschichte; Planck: Ueber die Trennung und Wiedervereinigung der getrennten christlichen Hauptpartheien; und Augusti. Sie hätten zwar dadurch, daß sie die Christen als einen Körper darstellten, Harmonie und Verträglichkeit empfehlen wollen, keinesweges aber das Aneinanderschließen aller Christen zu einem geistlichen Staat veranlaßt. Endlich hat man in den neuesten Zeiten den historischen Begriff der Kirche von dem philosophischen unterschieden, und diesen letztern, nach welchem die Kirche als eine Vereinigung aller vernünftigen Geschöpfe zur Beförderung der Moralität und Religiosität an sich und unter Andern zu verstehen sey, als ein Ideal der Vernunft aufgestellt, welches uns von selbst auffordere, nach der Realisirung desselben zu streben, und dieselbe auch von einem höhern Wesen zu erwarten, welchen idealen Begriff man auch auf die von Christo gestiftete Kirche, doch ohne hinreichenden exegetischen Grund, angewendet hat. Der Uebertritt des Herzogs von Köthen zur katholischen Kirche gab Veranlassung zu einem lebhaften Schriftenwechsel über die Episcopalrechte des Landesherrn, welche sich derselbe auch nach seinem Uebertritte über seine evangelischen Unterthanen anmaßte; verschiedene Zeitschriften haben darüber Nachrichten und Urtheile geliefert, indeß ist, der verschiedenen neu herausgekommenen Schriften über das Kirchenrecht ungeachtet, noch nicht definitiv darüber entschieden!

Gedruckt bei Brandes und Klewert in Berlin, Eiergasse Nr. 2.

In demselben Verlage sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu bekommen:

Lateinische Chrestomathie für die mittleren Klassen, aus den klass. Autoren gesammelt von Dr. Fr. Gedike. Fünfte Auflage, revidirt u. mit beständiger Hinweisung auf Zumpt's Grammat. begleitet von H. W. Burchard, Oberlehrer am Gymnasium zu Minden. 8. 1829. ½ Thlr.

Ohngeachtet der Vermehrungen im Texte sowohl, als in den Bemerkungen durch historische, geographische u. antiquarische Notizen, wodurch bei möglichster Zusammenhaltung des Drucks diese neue Aufl. auf 22½ Bog. gestiegen, ist dennoch der wohlfeile Preis von ½ Thlr. beibehalten worden. Für grammatische Eigenthümlichkeiten oder Schwierigkeiten ist durchweg auf die Zumpt'sche oder Bröder'sche Grammatik verwiesen; es darf demnach dieses längst anerkannte, in seiner neuen Bearbeitung nach einer sehr achtbaren Stimme als meisterhaft bezeichnete Schulbuch wohl um so mehr einer Beachtung empfohlen werden.

Das Leben der Natur. Eine Vorschule der Naturgeschichte. Lesebuch für Schulen und Familien, von F. P. Wilmsen. 8. 1828. ⅝ Thlr.

Allgemein ist die Wichtigkeit des Unterrichts in der Naturgeschichte u. die Kenntniß der Natur u. ihrer Gesetze von den Pädagogen unserer Zeit als eins der wirksamsten Bildungsmittel anerkannt worden, u. das Bedürfniß eines zweckmäßigen Lesebuchs für diesen Unterrichtsgegenstand wurde daher dringend gefühlt. Darum fand das „Leben der Natur," durch welches dies Bedürfniß befriedigt u. ein überaus zweckmäßiges naturhistorisches Lesebuch dargeboten wird, die günstigste Aufnahme. Alle merkwürdigen Erscheinungen, Erzeugnisse u. Veränderungen in der Natur werden hier in der Zeitfolge d. Monate u. der Jahreszeiten dargestellt u. entwickelt, u. so entsteht ein Gemälde der Natur u. ihres Lebens, welches eben so anziehend als belehrend ist.

Als treffliches Geschenk für die Jugend eignet sich die von demselben Buche veranstaltete Ausgabe in gr. 12., mit einer Titelvignette u. sauber illuminirt. Kupfern nach Zeichnungen v. L. Wolf. Sauber geb. 1¾ Thlr.

Praktisches Hand- u. Hülfsbuch zur Abfassung der im Geschäftsleben am häufigsten vorkommenden schriftl. Aufsätze, als: Contracte, Verträge u. einseitige Willenserklärungen aller Art, so wie Gesuche, Anzeigen, Berichte ꝛc. in Testaments-, Erbschafts-, Vormundschafts- u. Hypotheken-Sachen; in Verbindung mit den darauf Bezug habenden gesetzlichen Vorschriften u. einem Auszuge aus dem Stempelgesetze. Herausgegeb. v. J. A. Steinsdorff, pens. Kamm.-Ger.-Regist. 1830. ¾ Thl.

Dem Bedürfniß, sich in Geschäftsangelegenheiten, die einen schriftl., an bestimmte Formen gebundenen Aufsatz erfordern,

selbst zu rathen, ist bisher theils nur sehr mangelhaft, theils auf eine nicht immer für jedermann zugängliche, kostspielige u. zeitraubende Weise abgeholfen worden. Zweckmäßig dürfte es daher seyn, das Allgemeinste, für die bürgerlichen Verhältnisse sich Eignende aus den Gesetzbüchern heraus zu ziehen, in gedrängter Kürze zusammen zu stellen, u. mit Formularen, wie sie zum Theil der Titel angiebt, zu vereinen; dies nur giebt einen sichern Führer. Aber auch bei den Geschäften, die vor einem Richter zu unternehmen sind, wird diese Schrift ihren Nutzen bewähren, indem sie dazu dient, bei ruhiger Ueberlegung einen Entwurf dessen machen zu können, wonach vor dem Richter gehandelt werden soll.

Die wirthschaftliche Gärtnerei. Ein prakt. Handbuch für Landwirthe, Beamte, Landgeistliche, auf dem Lande lebende Privat-Personen u. s. w., so wie überhaupt für Alle, welche ihren Garten selbst u. ohne mündl. Unterricht, entfernt von aller Künstelei, zum Vortheil ihres Hausstandes bestellen wollen. Entworfen v. G. J. Ideler. Wohlf. Ausg. 2 Bde. 2 Thlr.

Chronologisch-synchronistische Uebersicht u. Andeutungen für die Kriegsgeschichte. 1. Abthl. v. C. W. W. v. Studenitz. 1s Heft, 180 Seiten. 8. 1830. 15 Sgr.
(2e Abtheil. v. K. Gen. Maj. Rödlich ꝛc.)

Es wird hierin ein treffliches Material z. Selbststudium gegeben, u. da sich die ganze Geschichte doch eigentlich an die Kriegsgeschichte anreihet, so dürfte dieses Werk nicht nur dem Geschichtsforscher Haltpunkte darbieten, sondern auch dem Geschichtslehrer als Leitfaden für seine Vorlesungen von Nutzen seyn. Die Ausarbeitung ist mit unsäglichem Fleiß geschehen. Die folgenden Hefte erscheinen rasch auf einander.

Chr. Ew. v. Kleist's Werke, herausgeg. mit d. Dichters Leben v. Dr. W. Körte. Von neuem durchgesehene Original-Ausgabe. 2 Bändch. auf feinem Pap. mit 2 Kupf. $\frac{2}{3}$ Thlr., sauber kartonirt, u. so besonders zu einem Geschenk geeignet, 25 sgr.

Handbuch für Gutsbesitzer u. Dorfschulzen, enthaltend eine Samml. von Gesetzen, Verordnungen, gesetzl. Vorschriften u. einzelner, öffentlich noch nicht bekannt gewordener rechtskräftiger Erkenntnisse, mit besonderer Berücksichtig. d. gutsherrl. Verhältnisse, vorzügl. den Gerichtsstand überhaupt, die Polizei-, Kirchen-, Schul-, Armen-, Jagd-, Forst-, Einquartierungs-, Truppenverpflegungs-, Vorspann- u. Stempel-Angelegenheiten, so wie die Ausübung des Polizeistrafrechts betreffend. Von einem Rittergutsbesitzer in der Mark Brandenb. bearbeitet. $18\frac{3}{4}$ sgr. (15 gGr.)

7te Auflage v. Reichard's Passagier auf d. Reise in Deutschland, der Schweitz, nach Venedig, Amsterdam, Paris u. Petersburg. Mit besonderer Berücksichtigung der vorzüglichsten Badeörter, der Reise nach dem Harz u. Riesengebirge, der Donau u. Rheinfahrt. Ein Reisehandb. für Jedermann, ganz umgearb., bericht. u. verm. v. Dr. F. W.

Streit, K. P. Maj. a. D., Mitgl. d. K. Akademie d. Wissensch. etc. Nebst einer neuen Postkarte. 2 Bde., 712 Seiten 8. 1831, sauber geb. $3\frac{1}{4}$ Thlr.

Reichard's Passagier hat sich als einen zweckmäfsig angeordneten u. sichern Führer auf Reisen so sehr bewährt, dafs ungeachtet mehrfacher Nachahmungen sechs starke Aufl. erforderlich wurden. Auf diese Weise anerkannt u. sich selbst empfehlend, wird demnach die Versicherung genügen, dafs die Bearbeitung dieser siebenten, mit Umsicht u. regem Eifer für noch gröfsere Vervollkommnung u. Erhaltung in zeitgemäfser Brauchbarkeit geschehen ist. Durch sorgsame Vergleiche wurden die Reiserouten, die Beschreibungen der Städte, ihre Sehenswürdigkeiten und die Localmiscellen, bericht. u. ergänzt; besuchteren Gegenden, wie der sächsischen Schweiz, der Insel Rügen u. den Bädern, wurde theilweise eine gröfsere Beachtung gewidmet. Ganz neu hinzugekommen sind: die Diligence-, Fahr-, Extra- u. Schnellposten- u. die Dampf- u. Packetboot-Verbindungen mit Angabe des Abgangs u. der Ankunft, der Entfernungen, des Betrages, freien Gepäkkes etc., so wie die Post- u. Reiseanstalten der übrigen Europäischen Staaten, wodurch dieses Reisetaschenbuch zugleich in einige Verbindung mit letzteren gesetzt wird u. einigermafsen auch für diese Brauchbarkeit erhält.

Mittheilungen für die Jugend, in Erzählungen a. d. wirklichen Leben, v. Fr. Heyne. Mit sauber ausgem. Kupf. v. Meyer u. Wachsmann, nach Zeichnungen v. F. Stürmer. Gut gebunden 1 Thlr. $7\frac{1}{2}$ sgr.

Erzählungen wirkl. Beispiele des Edelsinns u. der Tugend behaupten in jeder Beziehung den Vorrang vor der nur erdichteten Begebenheit, weil jene, selbst Leben, das Leben lebendiger ansprechen u. zur Nacheifernng anreizen. Aus dieser Rücksicht allein hat diese Jugendschrift ihren eigenthümlichen Werth, aber auch durch Mannigfaltigkeit des Inhalts spricht sie die leselustige Jugend an. Hier weilt der junge Leser auf friedlichen Fluren, unter offenen, ehrlichen Naturmenschen, so wie in d. Werkstätten des Künstlers u. Handwerkers, — dort wird er in ferne Länder unter See- u. Reiseabentheuer geführt, — hier Scenen der Ehrlichkeit, des Fleißes, der Umsicht, Klugheit u. Geschicklichkeit, dort der Lebensgefahr, Ausdauer, der Noth, Errettung, edeler Aufopferung, der Tapferkeit ꝛc. Nicht leicht wird eine Jugendschrift so anhaltende Unterhaltung gewähren, als diese! —

Gebhard, J. G., Religionsunterricht nach der Lehre Jesu, 2te Aufl. gr. 8. $2\frac{1}{2}$ sgr.

Wenn 25 Exempl. genommen werden, wird das Exemplar zu $1\frac{1}{4}$ sgr., also zum halben Preis geliefert.

Sechste, sehr verschönerte Original-Ausgabe der Götterlehre, oder mythologische Dichtungen der Alten, v. K. P. Moritz. Mit 65 Abbildungen nach antiken geschnittenen Steinen u. andern Denkmälern des Alterth., neu gezeichnet v. W. Herbig, gestochen v. L. Meyer. Auf weißem Druckpapier 1 Thlr.

Moritz Götterlehre hat ihren ehrenvollen Platz als meisterhaftes Werk seit Jahren so fest behauptet, daß trotz des Nachdrucks u. mancher Nachahmungen fünf starke Aufl. erforderlich wurden. In immer anmuthigem, geschmackvollem Vortrage gewährt dasselbe eine geistreiche, lebendige Darstellung der geläufigsten Dichterbilder, u. entwickelt die mythol. Dichtungen der Alten in dem Sinne, worin sie von den vorzügl. Dichtern u. bildenden Künstlern des Alterth. selbst als eine Sprache der Phantasie benutzt u. ihren Werken einverleibt worden sind.

J. C. Vollbeding's neuester allgemeiner Briefsteller für den Selbstunterricht, sowohl in d. Rechtschreibung als im Briefstyl. Mit einer sorgfältigen Auswahl von Musterbriefen jeder Gattung, von Eingaben an Behörden, v. Formularen zu Wechseln, Anweisungen, Schuldverschreibungen, Verträgen, Vollmachten, Frachtbriefen, Zeugnissen und ähnlichen Geschäftsaufsätzen; einer Uebersicht der üblichsten Titulaturen, so wie den nöthigen Nachrichten vom Postwesen, u. einem erklärenden Verzeichniß der im Handel u. im Rechtsfache vorkommenden Wörter u. fremdartigen Ausdrücke im Geschäftsleben. 8. $\frac{3}{4}$ Thlr.

Bormann, C., die metaphysische Lehre v. d. Zusammenhange des Universums oder die Uranologie. Im Lichte des Geistes der Wahrheit erkannt, u. vom theosophischen Standpunkte aus betrachtet. gr. 8. in Umschlag geh. 1825. $\frac{2}{3}$ Thlr.

— — die metaphysische Lehre v. d. Ursprunge d. Vernunft, od. die Pneumatologie. gr. 8. 1826. $\frac{5}{6}$ Thlr.

— — die christliche Lehre von der Vorsehung, im Lichte d. Geistes der Wahrheit erkannt u. philosophisch betracht et. gr. 8. 1820. in Umschlag geh. $\frac{1}{2}$ Thlr.

— — die christliche Lehre von der Wiedergeburt, im Lichte des Geistes erkannt u. philosophisch betrachtet. gr. 8. 1820. in Umschlag geh. $\frac{1}{2}$ Thlr.

Ewald, J. L., Lazarus, für gebildete Christusverehrer, besonders für Leidende. gr. 8. $\frac{1}{2}$ Thlr.

Henning, Dr. u. Prof. L. v., Principien der Ethik in historischer Entwickelung. 8. 1824. $1\frac{1}{6}$ Thlr.

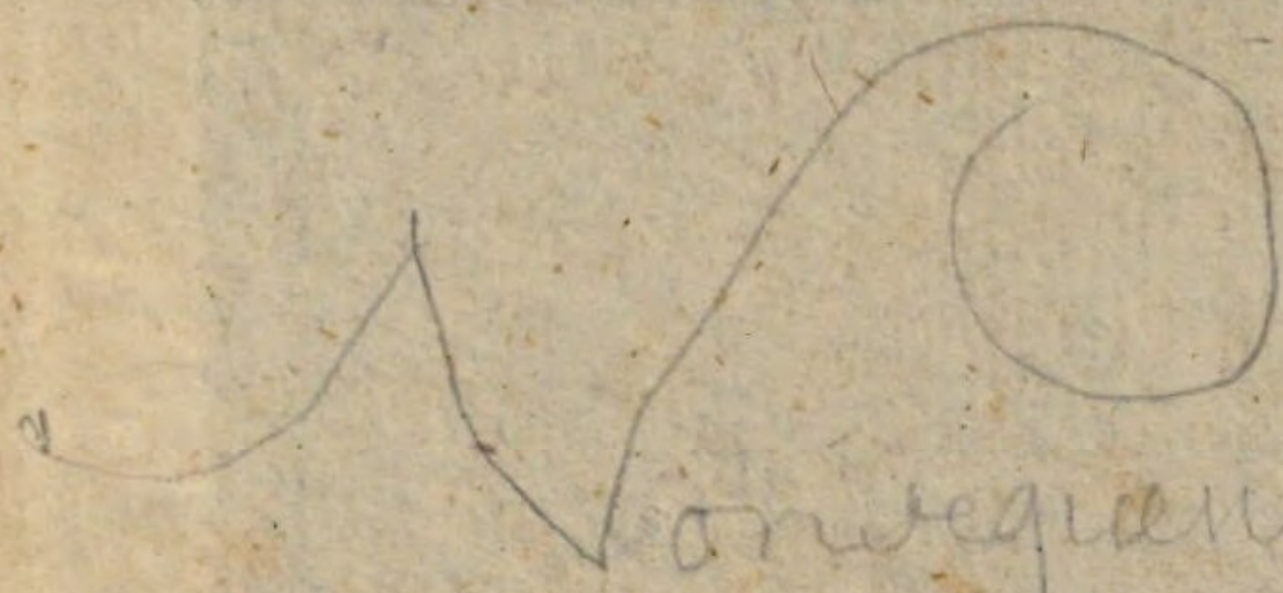
Horn, Franz, Geschichte und Kritik der deutschen Poesie und Beredsamkeit. 1805. gr. 8. 1 Thlr.

— Leben und Wissenschaft, Kunst und Religion, in Briefen und Fragmenten. 8. 1807. 1 Thlr.

Luden, H. C., Thomasius, nach seinen Schicksalen u. Schriften dargestellt. 8. 1805. 1 Thlr.

— — Hugo Grotius, nach seinen Schicksalen und Schriften dargestellt. gr. 1805. $1\frac{1}{2}$ Thlr.

Ex Museo Bibl. d. Archiepisc.
Fratres Mariae Scholarios



BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ruperti, F. A.

Geschichte der Dogmen oder Darstellung der Glaubenslehren des Christenthums von seiner Stiftung bis auf die neuern Zeiten insbesondere für Studierende der Theologie und zur Vorbereitung auf ihre Prüfung

Berlin 1831

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- Th H 1803
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11286775-2